



۳۵ × ۲۵ سم ح ۲ ر ۲۵۶

ماشاء الله لا قوة الا بالله

از تالیفات جامع الکمالات علامه تاجی حضرت مولانا محمد عبدالحق خیر آبادی



شرح حاشیه میرزا اهدامو عامه



با اهتمام عاجز قل نام محمد عبدالرحمن بن حاجی محمد دشن خان قندهار اندر حرمه طالعفر

در مطبع نظامی کابپور مطبوعه



مَا نَشَاءُ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ

از رضایف علامه کجانه خرمزاده نجاشی امام محمد عبدالحق صاحب خیر آبادی اُسبح علیه النعم والایاد

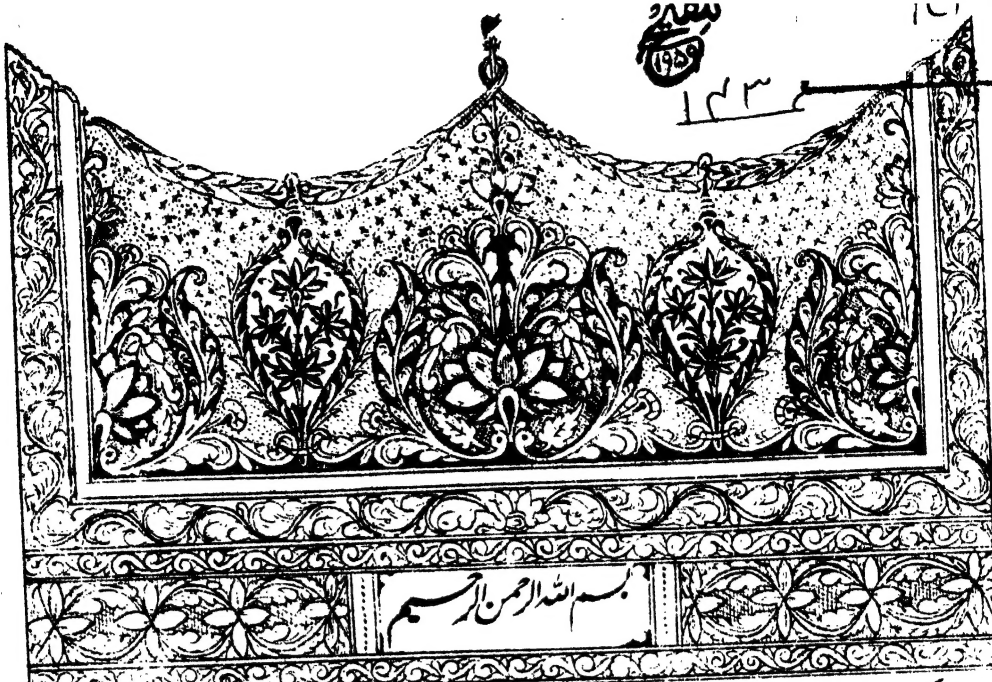
بسم الله الرحمن الرحیم

نسخ الحاشیه الزامه بجله  
الاموال العامة من نسخ المود

با اهتمام اخی مخزن محمد عبدالحق بن محمد روشن خان مغفور و تربیت یافته حضرت باادر معظم مصطفی خان

مطبع ۱۲۹۴ قمری  
نظا و اکایو فحله مطبوعه



[illegible]

عالمه بلطفه المبداي في العواقب المبداي ان الحاشية الزاهية المعانقة على شرح المواضع الشريفة لا تخفى عظم شأنها و  
برهانها وشماتها على حقيقتات مضبوطة والنظاير على تزيينات مضبوطة لكننا قد بلغت في الدقة والملائمة الى حيث يطير  
صل طالبا الانعام وامتول تدهش دن ابرار مقاصد باقترح الفحول فلما رأيت الناس بائمة حوالية الطلاب جاشية بين  
شرحها شرعا في شرح به الصدور ويخيل اليهم في تفاق الانفس انجلال البدور في غيايب الدجور من حقه ان يكتب اولها  
على نه دوامه فونوه على نور ولله اسأل ان يصحبه عن الجدل بين الذين هم ثق ما دون واذا قيل لهم اتبعوا الحق قالوا بل نبت  
ما الضياء عليه بارنا ولو كان آباؤهم لا يعطون شيئا ولا يتدرون واذا سمعوا ما لم يالفت طباغهم ولم يقرع به اسماهم ولما  
ميرين قاطمين ما سمعنا بهذا في آباؤنا الاولين كلك ما اتى الذين من قبلكهم من حق الا وهم له منكرون اوقصوا به بل هم قوم  
طاغون وتبعد ما استتب ما جمعت فيه وارتبط قولهم بجوابه خدمت بها على حضرة من تفوح من غيرة الغر الفز السعادة  
الابدية قلوبهم من جن فلاله آثار الكرامة السردية هو الذي رفع علم العلم بعد طمس درس رسوم الدرس بعد ما ورس صارت بحسب وانية  
مشاهد الكفر طمس الاطلاع مع عالم الاسلام منصوب بعد ما اشرفت على السقوط والاختلال وعم العالمين بالنج والاكرام نحص العالمين  
منهم ثم ايا الاشبال الانعام ناثرة الدر المنكون على من يسمعا به ريب لمنون فبازل الميدين الذنب على من سلب عنه سلبه كجاست الضم

والاوصاف من سبب واصاب ودافع الصعوب عن محقة خطوب ومحقة كروب عني بلا مبرر الجواد وهب الصافيات الجياد  
 نالك دقاب الامم من العباد موصى لاساس الانصاف والاقتصاد ناسخ مرسوم الكفر والاحاد طويل الباع والنجاد الذي يعلو لولفت  
 بين الشار والاساد وعنفه فيرق الارواح عن الاجساد وعطفه بمحج غوائل النوى والناذ عن اقتناف الوجوه في ثلمات الاكباد  
 عني النواب الحاج محمد كلب عليخان بجاد لازل فله الكفر منقضا بصولته وجبل البدر منقضا بسيدته وشوكة فان  
 وقع ما علمته مع طبع جاد وقابل موق القبول فهو غاية الامول باننا شرع في مقصود بون الملك المعبود قال وصي زياته تعده الله بغير  
 قوله لا يخفى انتم تعلم ان المتبادر منه ان الامور العامة احوال الوجوب والجوهر والعرض وممولات عليها وجه المتبادر انه  
 لا يطلق في العرف على المندرج ان حال مختص او مشترك فلا يقال لزيادته حال الكاتب لانها موضوعات للمواد بالمفهوم  
 الموضوع بالطبع وبالمحمول المحمول بالطبع بقية القضية منها على النظم الطبيعي وان عكست يكون النظم غير طبيعي فالامور العامة  
 تكون معمولات بالطبع ولا تكون موضوعات لك فلا يراد ان كل موضوع يصير معمولاً في العكس بالعكس كقولهم ان  
 موضوعات معمولات لان النظم الطبيعي يكون بالعكس غير طبيعي والوجود والامكان وغيرهما ما يجت عنه هناك اي معمولات  
 بالطبع عارضة لمفردات الاقسام وافرادها على ما تستشيره ولما كان لقائل ان يقول ان الوجود عرض كما افصح شيخ  
 في التعليقات فهو مندرج تحته فلا يكون من الامور العامة اجاب عنه في الحاشية بقوله وما وقع في تعليقات الشيخ من  
 الطلاق العرض على الوجود فهو بمعنى العارض مطلقاً بالمعنى المشهود المقابل للجوهر اي الموجود في الموضوع اعلم انه قال الشيخ في التعليقات  
 وجود الاعراض في نفسها هو وجودها بالمالها سوى العرض الذي هو الوجود فانه لما لم يحتج في وجودية الى وجودها لم يصح  
 ان يقال جوده في نفسه هو وجوده في موضوعه بل هو نفس وجود موضوعه ولا يخفى ان هذا الكلام نضج على كون الوجود عرضاً لقوله  
 سوى العرض الذي هو الوجود ولقوله هو وجوده في موضوعه بل هو نفس وجود موضوعه فقد اطلق على محل الوجود لفظ الموضوع  
 والموضوع هو محل العرض فليس الظاهر ان الاستثناء هنا متصل فيكون مستثنى من جنس المستثنى منه فالقول بان مراد جالعرض  
 العارض تحريف لكلامه افصح يصير الاستثناء منقطعاً ويراد بالموضوع مطلق محل الاصل العرض وهذا مما يحجبه السليقة السليمة لا يقال  
 المقصود ان العرض لما كان ناعته محله اي كان وجوده وجوداً ناعته لموضوعه منتسباً اليه بخلاف الوجود اذ لا وجود له منتسب  
 الى محله كان الوجود مستثنى عن هذا الحكم فلم يكن داخل تحت العرض والا كان حكمه حكم سائر الاعراض لاننا نقول ان ارادة كون العرض  
 ناعته محله كونه قائماً به قياً ما انهما ميا هذا غير جار في جميع الاعراض فلا يلزم من استثناء الوجود عن هذا الحكم خروجه عن الاعراض  
 وان اريد بكونه قائماً به اعم من ان يكون انهما ما او متزامناً فالوجود ايضا لك فاحتمل ان الامور العامة وان لم تكن مستثناة  
 تحت مقولة كونهما بسائط محتملة لاننا مندرج تحت العرض اذ العرض غير مختص في المقولات المتشعبة في اعراض استزاعية  
 لكونها قائمة بالموضوعات قياً ما انتر اعياهم ان الوجود كونه عارضاً عندهم حال بلاريب واحال انحصار في العرض في الصورة  
 كما ان المحل منحصراً في المادة والموضوع والوجود اذ ليس بجوهر فليس بصورة فهو عرض غاية الامر انه غير مندرج في وجه

من المقولات الأخيرة وما يشتهر ان الكثرة نفس الكم المنفصل على تقديره في الجزء الصوري عنه كما هو التحقيق فالكثرة مندرجة تحت العرض  
 لان الكم المنفصل مندرج تحته مع ان الكثرة من الامور العامة فليس ينبغي لانه على هذا التقدير وحدت من حيث انها معرضة للزيادة الاجتماعية  
 والكثرة وحدت محض كما يستحق ان شاء الله تعالى يعني ان الكم المنفصل ليس نفس الكثرة لان الكثرة عبارة عن الوحدات الصرفة من دون  
 اعتبار الية الاء وعضا ولا دخولها فالكثرة ليست موجودة واحدة بل هي موجودات متعددة فلا يندرج تحت شي من المقولات فلا يكون  
 جوهر او لا عرضا والكم المنفصل عبارة عن الوحدات المعرضة للية الواحدة فالكثرة حقيقة واحدة محضلة مندرجة تحت الكم والوحدات  
 بعد عرض الية مصداق للكم المنفصل وان لم يكن قبل عرضها لك بل وحدت محضة وباتلاف الاعتبار نختلف الاحكام فلا  
 يدون الكثرة والوحدات بالذات ومتغايران بالاعتبار فلو كان العدد مكانا كانت الكثرة ايضا كما اذا الملازمة ممنوعة الا ترى ان الية  
 المطلقة والجزء متحدتان بالذات متغايرتان بالاعتبار مع ان الاول موجود والآخرى محضة فترى ان الية لا يلزم من عدمها  
 تحت قولها ان لا تكون عرضا فاقابل فيه بهذا اى باذكر من التبادر فيرفع ان هذا التعريف يصدق على الكم المطلق والكم المنفصل عند  
 القائلين ببناء على صحة قيام المعرض بالعرض والكم المنفصل والكيف فانا نتحقق في الجوهري والعرض وعلى العلم والقدرة وسائر الصفات  
 اسبع فانا توعد في الواجب الجوهري وجب الرفع ان الصفات السبع وكذا الكم وكذا الكيف موضوعات المعرض ومندرجة تحته فخرج با  
 من التبادر واعترض عليه لان حاصل كلامي محشى ان الامر العام يجب ان يكون حالا ومحمولا با بطبع فكذا انحول بالنسبة الى  
 نفس مغايل لقسام الثلاثة او بالنسبة الى افرادها لا يميل الى الثاني لان افراد الاقسام والامور العامة واحدة فكما يصح جعل الاقسام  
 عنوانات لما كان يصح جعل الامور العامة عنوانات فمن اين يعلم ان الاقسام موضوعات با بطبع والامور العامة ليست كذلك بل  
 انفي باطل لان مفهوم العلية غير عارض لمفهوم الواجب اذ هذا المفهوم الاعتباري ليس علة لشي وانما بان القول يكون الصفات السبع  
 مطلقا مندرجة تحت العرض صحيح لان صفات البارى قديمة عند عامة المتكلمين والقديم عندهم لا يكون جوهر او لا عرضا لانها من اقسام  
 الحوادث عندهم كما صرح الجحشي فيا بعد حيف قال من اثبت الصفات الزائدة لا يقول بجزئية فان قلت انهم سمو العرض  
 الى مقولة الكيف وغيره ثم مقولة الكيف الى الكيفية النفسانية وغيره ثم الكيفية النفسانية الى العلم وغيره ثم عرفوا كلامنا ثم ادروا  
 نقوضا بخروج الصفات القديمة عن بعض التعريفات بخروج الحادثة عن البعض الآخر فالقديم والتقديم دليلان على ان المعروف  
 مطلق الصفات يقال انهم سماحوا في جعل مطلق الكيفية النفسانية قسما من الكيف كما انهم سماحوا في التسمية بل قسم الكيف انما هي  
 الكيفيات النفسانية المحاذية والتعريف ليس اما بل للمطلق المفهوم في ضمن هذا المقيد فتعريف لمطلق والبحث عنه لا يوجب كونه  
 دالا تحت العرض اما عندنا بل التحقيق القائلين بكون الصفات عين الذات فلا شك ان مطلق الصفات لا يصح اندراج تحت  
 العرض الا يلزم اندراج الذات تحته العياض بالله وتحقيق المقام ان العلم مثله مفهوم هو انه مبدأ الانكشاف مصداق لآثار  
 عاقل في ان مصداق علم الواجب مغاير لمصداق علم الجوهري كما ان الوجود مثله مفهوم ومصداق فليس الكلام في مصداق لعدم  
 اشتراك بل في مفهومه ولا فرق بين مفهوم العلم ومفهوم الوجود ولا وجه لاعتداهما من الامور العامة ودون الآخر فان قيل ان

مفهوم العلم من حيث العرض من مفهوم الوجود يقال قد عرفت انه لا فرق بينهما فاستبان ان مصداق صفات غير مشتركة فان  
 مصداق العلم الواجب تحته وكذا غيره من صفاته غير مصداق تلك الامور في الجواهر فلا سبيل الى كونها امور امانه وانما هي  
 فلا شك في اشتراكها كما لا شك في اشتراك الوجود وايضا به فلا ريب في كونها امور امانه وليس من الواجب ان يبحث عن  
 جميع الامور العامة في بابها يوجب تحقيقه ان شاء الله تعالى وبما يجاب عنه المحجب لمحقق الدواني في محاشيه القدرية على شرح  
 التجربة بان كونها اى كون الامور المذكورة من الامور العامة سلم لكنه لا يقتضيه ان يبحث عنها بخلاف ان يتعلق الغرض العلمى عنها على  
 وجه العموم والبحث عنها في هذا انما يوجب ان يتعلق الغرض العلمى عنها على وجه العموم واقله ان لمحقق الدواني بعد اجاب هذا الجواب قال  
 ولكن في عدم تعلق الغرض العلمى المعتد به بالبحث عن الصفات اسبح على وجه العموم ونظر المحشى اراد ان يدفع هذا النظر فقال وتحتية  
 ان وجه العموم له معنيان الاول شمول الشئ للاثنتين والثانية وجوده فيها والثالثة حيثية نفس الشئ من دون تخصيص بقسم خاص  
 وفي الامور العامة يبحث عن احوال اقسام الوجود على وجه العموم بالمعنى الاول اى من حيث شمولها لاقسام الوجود وتحتها فيما لا على  
 وجه العموم بالمعنى الثانى اى من حيث انفسها من دون تخصيصها بقسم من قسميها فلو لم يلاحظ هذا لكانت اقسام الوجود من حيث شمولها  
 قسمين قسم الوجود باقية فاما مع قطع النظر عن هذه حيثية فلا يبحث في الامور العامة فلا بد منها من تعلق الغرض العلمى بالبحث عنها  
 على وجه العموم بالمعنى الاول فالامور التى تعلق الغرض العلمى بالبحث عنها على وجه العموم بالمعنى الثانى اى الامور التى تعلق الغرض العلمى  
 بالبحث عنها من حيثية انفسها ولم يلاحظ فيها حيثية الشمول بل يبحث عنها اما على وجه اختصاصها بقسم خاص او يبحث عنها  
 انفسها من دون تخصيصها بقسم لا يلاحظ اشمول بل حيثية اخرى كالعلم والكلم ونحوها اذ يبحث عن العلم في الاعراض كوكيفية  
 مخصوصة وعن العلم كونه قسما من الاعراض لا يبحث عنها من اجل يبحث عنها في الامور الخاصة وهذا اندفع ما قيل انك لا تلاحظ  
 الامر العام من ملاحظة اشمول لك لا بد في الامور الخاصة من ملاحظة الاختصاص بقسم قسم فلا يتصور ان يبحث عن الامور  
 التى يلاحظ فيها العموم بالمعنى الثانى في الامور الخاصة بل يجب ان لا يبحث عنها على وجه العموم اصلا وجه الاندفاع ظاهر  
 يرد عليه لا فرق بين الوجود والعلم وغيره في ان يبحث عن الوجود مثلا من جهة اشمول لافراد الوجود وتختلف العلم وغيره اذ كل  
 يجعل محمولا للوجود في السائل يحمل مثله محمولا للصفات في مسائلها كالبهية والنظرية والاشراك والزيادة في الممكنات المعينية في الكائنات  
 فالقول بان الوجود مثلا يبحث عنه بحيثية العموم بالمعنى الاول والعلم وغيره بحيثية العموم بالمعنى الثانى غير موجه وايضا قد تعذر عدم  
 ان حيثيات المعبرة في الموضوع تقييدية او تنبيلية في نظر الباحث لا فرق بين الوجود والعلم وغيره فانه لا تقييد لا تقليل  
 في نفس الامر ووجه التقييد والتقليل في نظر الباحث في الجميع فلا معنى للقول بان الوجود وغيره من الامور العامة يبحث عنه بحيثية  
 العموم بالمعنى الاول والعلم وغيره بحيثية العموم بالمعنى الثانى ولو امكن في اجاب على التزام كون الامور المذكورة من الامور العامة  
 ولا يتوانى ان لا يجب ان يورد كل مسألة من في ذلك الفن بل غاية الامر صحة ايرادها فيه وتغيير بعض سائل الفن في فن آخر  
 المناسب لاستخرج عن هذه الكلفات كما ان الامور التى لم يتعلق الغرض العلمى بالبحث عنها على وجه العموم بالمعنى الثانى

والمفترية ونظائرها لا يبحث عنها أصلاً في الأمور الخاصة طلقاً في الأمور العامة علم ان الحق الدواني لم يرد في حق العلم بها  
 السبع من الأمور العامة لا يوجب البحث عنها قال في بيده ان العلوم والخبر عنه ونظائرها لا بد من غلبة في تفسير الأمور العامة مع انه لا يبحث  
 عنها ولا يظهر ان قياس المعلوم والخبر عنه على الكم والصفات السبع قياس مع الفارق ان المعلومات والمفترية ونظائرها لا  
 لبعضها عوارض لبعضها عوارض لكنها مبنية على البشوات لموضوعات ولم تتعلق بالقرص العلين بها أصلاً بخلاف مباحث الصفات فلها  
 كثيرة جداً ودعوى عدم تعلّق الفرض العلين بالخيال عن سباجة وما قال بعض الاعظم من التعريف يصدق على الأمور العامة الغير المفترية  
 في هذا الفن مع ان الصدق يوجب الدخول عدم البحث عدمه في العلم بالعلوم والخبر عنه مثل حال الكم والصفات السبع فكما لا يصح التأييد  
 بالصفات لك لا يصح بالمعلوم ونظائره فلا ينبغي على المتأمل سخافة واعلم انه قال لمحق الدواني ان الأمور العامة هي المشتقات  
 فالمراد بالكم والكيف التكم والتكليف لا يبحث عنها في باب الاعراض وفيه ان المبادى ايضا احوالناظرية ولا بد من البحث عنها في فن  
 من فنون الحكمة ولا يصلح فن آخر للبحث عنها سوى فن الأمور العامة على ان المشتقات قد لا تصلح للبحث كما في قول الوجود في الوجود  
 معنى القول بالوجود في الوجود وارجاعه الى القول القائل بالوجود في الوجود في الوجود كما في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود  
 فان التعريف اللفظي يجوز بالاعم ويكون المقصود من تعريف الأمور العامة امتيازها عن الأمور الخاصة التي اعتبر فيها بخصوص  
 بقسم قسم لانها المقابلة لها الامتيازها عن جميع ما عداها واورد عليه ان تعريف الموضوع انما هو الامتياز عما عداه وظاهر ان الامتياز  
 لا يحصل بالاعم وغاية تفصيل ما عداه ايضا الكا برتة انما كان اهم الأمور العامة موضوعا في عرفت الفلاسفة لاهوال الجسم الشاملة  
 لتقسيم من الفلك والمفرد فاذا اطلق هذا الاسم شئت المرد ففسره تفسيره لفظيا بما لا يختص بواحد من اقسام الوجود ويحصل الامتياز  
 عن الأمور العامة المفترية عنها في الطبيعيات قال في الحاشية يجوز والتعريف اللفظي بالاعم ولم يجوزوه بالانحصار لعل وجهه ان  
 الانحصار في الاعم فهو شامل دون العكس فممكن ان يلتفت بالاعم الى الانحصار دون العكس انتهى واورد عليه بان في التعريفات عند  
 تصور واحد متعلقا بالمعروف بالابزادات وبالمعرف بالفتح بالعرض في هذا القيد ان يكون بينهما علاقة وحمل بحيث  
 يكون صورة احداهما صورة الآخر بالذات او بالعرض ولا يقتضي الاحاطة والشمول وهذه العلاقة متحققة بين الاعم والانحصار من  
 الطرفين فيصح ان يكون كل منهما معرّفا للآخر فان قيل الانحصار يخص من الاعم يقال ان هذا غير مانع في اللفظ فان حصول الانحصار قد  
 بعد حصول الاجل لكون اللفظ الموضوع بازاء انظر لانه من اللفظ الموضوع بازاء الاجل لانه مشترك وغيره قوله فان كل موجوده  
 بهامى ما قال الشارح ان كل موجود وان كان كثيرا له وحدة ماعلى سبيل التبرع والاحسان فان الأمور العامة لا يجب ان يحق  
 في جميع افراد الثلاثة او الاثنين بل يكفي تحققة في احد منها فالوحدة متحققة في الامة وحدة وان لم تكن متحققة في الامة فقلت  
 ان الشارح انما ادعى شمول الوحدة لكل موجود وما يظهر من كلام المحشى عدم شمول الافراد المعهودة فلم يثبت التبرع قلت يقصود  
 المحشى ان الأمور العامة لا يجب شمولها لافراد الموجودة للثلاثة او الاثنين بل يكفي شمول البعض منه بان الافراد كلها  
 سواسية في الفردية فلو وجب لشمول الافراد الموجودة لوجب لشمول الافراد المعهودة ايضا مع انه ليس كذلك والله اعلم



مفهوم الجملية حتى السبع افراد الثلاثة والاثنتين هو ان كانت موجودة واحدة مخرج الامكان في نظائره الى امور العادة اذا من  
كل واحد من افراد متفق قال في الحاشية بيان ذلك ان كلام من الوجوب الجوهري والعرض بعض افراد متفق كشرى البارئ الواجب  
الذي وجوده في موضوع الجوهري والعرض الذي وجوده لا في موضوع العرض بل في كل كلي فرض خلوه عما يلزم مية اور وعليه الابانة  
لواصية الافراد المتفئة افراد الزم ان لا يكون بين التكليمين تباين اصلا وثانيا بان فرد الكل لا يصدق عليه الكل في نفس الامر بل يفعل او  
بالامكان من السنين ان شرى البارئ لا يصدق عليه الواجب في نفس الامر ولا الجوهري على الجوهري الموجود في موضوع ولا العرض على  
العرض الموجود لا في موضوع وكذلك لا يصدق الكل على ما يخلو عن لازم المية فالامور المذكورة ليست افراد الواحد من الثلاثة فعدم صدق  
الامكان عليها غير مضر من يرى شمول الامور العادة بجميع افراد الثلاثة والاثنتين انما يدعى شمولها لما هو فرد لها في نفس الامر وثالثا بان  
لو كانت الافراد المتفئة للثلاثة والاثنتين افرادها فالامكان ايضا لكل الافراد متفئة ويجوز ان يكون الافراد المتفئة للثلاثة والاثنتين  
افرادا متفئة للوجود والامكان ايضا فوجب شمول الجميع واستدل المحقق الدواني على ذلك على عدم وجوب شمول الامور العادة  
بجميع افراد الموجود بانهم جعلوا العلية مما يشترك فيها الثلاثة وعدم شمولها بجميع افراد الجوهري والعرض بين الاما لو وجدت في جميع  
افرادها كان كل واحد من الافراد على محلول تلك العلولات كما صلا من كل واحد من الافراد لا يخلو اما ان يكون جوهري او عرضا فغير الكلام  
اليه يلزم منه عدم تناهي الافراد وهو بطل عند التكليم في اعلى اى الفلاسفة فليس باطل اذ لا يلزم التسلسل في الجمعات لان الكلام في  
مطلق العلية لا في العلية الموجبة ويجوز تحقق افراد غير متناهية على سبيل التقارب وانت تعلم ان التكليم قائلون بعدم التناهي بمعنى  
الاتقف عند حد من يمكن شمول العلية بجميع افراد الجوهري والعرض انتهى وفيه مجموع كل اثنين في ثلاثة موجود وجود وحالة اجزاء وكل  
واحد من الثلاثة مادة جزئية للمجموع فكل شئ العلية لكل اما المجموع فلما كان مية اعتبارية ووحدة بمحض الاعتبار لم يرغل تحت الجوهري  
والعرض فانهما من سام الوجود الواحد فلا يلزم ان يكون هو ايضا علة شئ وفيه ان مجموع افراد الكل لا يصدق عليه الكل كما تقرر عند عدم  
فجميع افراد الجوهري ومجموع افراد العرض عرض فلا يلزم ان يكون هو ايضا علة شئ واللام شئ العلية للجميع بالجملة ان اعتبر العلة  
الا اعتبارية في مجموع الافراد ايضا فرد فلا يلزم ان يكون هو ايضا علة شئ وان لم يعتبر مجموع الافراد افراد وليس حكم سوى احكام الافراد فكيف  
يكون مجموع معلولا وكل واحد من الثلاثة مادة جزئية للمجموع وايضا يجوز ان يكون فرد من الجوهري والعرض علة لفرد والفرد معلول علة  
من جهة اخرى فتكون الافراد متناهية واجوب ان هذه العلية والمعلولية ترجع حقيقة الى المحييات وانما نسبة الفرد للمعلول  
فلا يمكن ان تكون علة لنفس الفرد العلة فلا بد له من معلول اما صفة قائمته بالعلة او غير ما في خبر الكلام اليه يلزم التناهي الافراد  
وتخصيص الافراد بالموجودة تكلف قد عرفت ان من يدعى شمول الامور العادة بجميع افراد الثلاثة انما يدعى شمولها لما هو  
فرد لها في نفس الامر وليس تخصيص الافراد بالموجودة حتى يلزم التكلف على ان تخصيص الافراد بالموجودة ضروري لان للمفرد لم يفرق  
الامور العادة بالانقيص لواحد من الواجب الجوهري والعرض بل قال بالانقيص لواحد من اقسام الموجود التي هي الواجب الجوهري  
والعرض فلما شك ان الجوهري المعدوم والعرض المعدوم ليسا من اقسام الموجود وقال في الحاشية وايضا ان يقول في الاستدلال

على عدم وجوب شمول الامور العامة لكل فرد من الاثنين او الثلاثة ان التقرير ان كان على اى الحكمين يلزم على ذلك التقدير ان لا يكون الوجود من الامور العامة للثلاثة لان الحكم مطلقا ولا اعراضا نسبة كلها سوى اللان عندكم ليست بوجوده فيه ان الحكم المنفصل للاعراض النسبية سوى اللان ليست اعراضا عندكم لانهم لا يعدون الامور لانتزاعية من الاعراض الحكم المنفصل من احتمالات فليس هو فردا للعرض ان كان على اى الحكمين يلزم على ذلك التقدير ان لا يكون الوجود خارجيا منها لان الحكم المنفصل للاعراض النسبية كلها عندكم ليست بوجوده في الخارج كما صرحوا به يمكن ان يقال الوجود بنفسه غير محدود من الامور العامة بل محدود منها الوجود والاعم من الوجود بنفسه وبمباشرة او وقوع البحث عن الوجود بنفسه كونه نوعا من الواجب ان الوجود بنفسه الوجود والاعم كلاهما من الامور العامة نعم الوجود بنفسه مما يجب عنه كونه نوعا من تخصيص المحجر والعرض الموجودين مما لا يلتفت اليه وبالحكمة القول بان البحث في الامور العامة تحققة في كل فرد من الثلاثة او الاثنين تخيل خال عن تحصيل انتمى اعلم ان المتحقق الدواني قد استدل على عدم وجوب اشمول الجميع بالكثرة والعلة الدادية والصكوية فان الكثرة لا تصدق على الجواهر الفرد الواحد والعلة الدادية وكذا الصورية غير شاملة بجميع الجواهر الاعراض فان كانت الكثرة بالاشياء ككثرة البهائم فيكون في الجواهر الفارقة ايضا وان العلة ليست اسما ولا بحث عنها في بابها انما يكونا من انواع العامة قلت الكثرة بالشمول صفة للشمول حقيقة فهو كثرة بالعرض والكلام في الكثرة بالذات ولو كان الكلام في مطلق الكثرة فلا وجه لتخصيص الكثرة بالجواهر والعرض فان مطلق الكثرة ما يصدق على الواجب ايضا فانه كثير من حيث اصفاته المحمولة ولو جاز البحث عن الانواع لزم احتياط مسائل الابواب وبغيت الغرض من التبرير ولو جاز مثل ذلك لجاز البحث عن الحيوان في الانسان في فضل النبات لجاز ايراد التجربات في فن الكليات من الطب فيلزم الاحتياط في اختصاصه اقال المتحقق الدواني في حاشية الجديدة على شرح التجريد والحق ما افاد بعض الكافرس انه انما يلزم الاحتياط وبغيت الغرض من التبرير لبحث عن الانواع التي لا يوجد فيها البهائم التي بوب لاجلها كما في فصل النبات فانه انما عقليا بيان الاحوال العارضة من حيث النباتية فلو فرض البحث فيه عن الانسان اثبت الاحوال العارضة من جهة الادراكات لزم الاحتياط وكذا في فن الكليات من الطب فان هذا الباب انما عقد لاثبات الاحوال العارضة من حيث الكلية فلو جاز البحث عن التجربات لزم الاحتياط واما اذا بحث عن الانواع مع رعاية جهة التبرير كما في هذا الباب فانه قد بحث عن الجواهر والاعراض الواجب في الالهيات والحق في البحث عن الامور الخارجية عننا فاعتقد لذلك فن الامور العامة وبحث عن انواعها هناك فلا يلزم الاحتياط وقد استدل على عدم وجوب اشمول جميع افراد الثلاثة والاثنين بان الكلية والتجزئية قد عهدا من الامور العامة مع انها لا يشملان جميع الجواهر والاعراض قد استصوب بعض الكافرس وقال انه خال عن الشك في ان تعلم ان كانت الكلية والتجزئية صفتين للمسلم فكل جوهر وعرض ان حصل في انقل كان كليا وان حصل في محاسنه يكون جزئيا وان كانت صفتين للمعلوم فكل جوهر وعرض عمتا باران اعتبارا بطبيعية من حيث هي هي وامتسا طبعية من حيث الاكتمال بالعرض فهو بالاعتبار اول كله وبالاعتبار الثاني جزئيه ولا يلزم في شمول جميع الافراد شمول جميع الاعتبارات فخال قوله عند القائل بل هو فذلك لا يطلع المية على الامر المقول

مع قطع النظر عن الوجود والتشخص على اليمين بسبب الالهام اطلاقا قال بان كان قد يطلق المصية على ما يشئ هو هو ومنه المعنى محقق على  
 بقدر عينية الوجود فيكون للوجوبية هذا المعنى لان الوجود هو الذي لا واجب هو هو ولا يخفى ان اعتبار الالهام وعدم اعتبار  
 الوجود لا يمكن على تقدير عينية التشخص والوجود يمكن على تقدير غيريته فلا يرد على الشارح ان المصية عبارة عما يشئ هو هو ولا ريب  
 ان هذا المعنى محقق في الوجوبية كونه التشخص يطلق على ما لا يتأخر وزه المعنى لا ينافي عينية التشخص فقول الشارح عند القائل لفظا طائفا  
 قوله فعلى غير ما ان كان المراد بالعدم المطلق اى سلب الوجود المطلق يعني ارتفاع حقيقة الوجود بحيث لا يتحقق فرد منها  
 أصلا ولا امتناع ضرورة ضرورة طائفة او ناشية عن الغير فاليساس الامور العامة لانها من احوال الموجودات ان قلت ما سبق من  
 يدل على ان الاسم العام يكون من احوال الوجود حيث قال ما من كلى الا وبعض افراد متخ وتخصيص الافراد بالموجودة تحلف هذا  
 الكلام يدل على ان الاسم العام من احوال الوجود وقلت غرضه هنا انه لا بد لاسم العام ان يكون من احوال الموجودات وان كان مختصا  
 اولاد لا ينافيه ما سبق فاما صلا لانه لو وجب اشمول لجميع الافراد لوجب اشمول الافراد المعدومة ايضا ولا يلزم منه كفاية اشمول الافراد  
 المعدومة فقط ويصحح بان الامور العامة عوارض تية للموجودات ان تجل الاحوال الممكنة المنبثت للموجودات من الامور العامة كما ان  
 الاحوال الثابتة لا بالفعل منها فيكون العدم المطلق لا امتناع من الامور العامة او شمولها للجوهر والعرض وان لم يكن بالفعل لكن فبوتها  
 ممكن كونها قائلين للعدم ويريد عليه ضرورة نظامها فاذا بنش لا كابرقت ان العدم المطلق انفع لجميع انحاء الوجودات فمصادقه لا شئ  
 محض لان هناك شئنا يصدق عليه عدمه ودم يطلق فاعلمه المطلق لا يمكن ثبوته لشيء أصلا نعم يمكن ان يسلب الوجود لجميع انحاء عن  
 الممكنات طر احوالها كانت او اعراضا ويحبر عن هذا السلب بصورة صورية ايجاب المعنى هذا السلب ومن العين ان الامور العامة من  
 الاحوال لا من جنس السلب البسيطة ولا من جنس متعدد اقاما وهذا الكلام وان كان في غاية المتانة لكن يمكن ان يقال انه اذا فرض السلب  
 البسيطة ثابتا سواء كان بالفعل او بالامكان كان السلب هو وليا والسلب العدولي حال ثبوته للحال بالامكان يستدعي ثبوت الحال بالامكان ان كان  
 الحال معدوما مطلقا بالفعل وقال يا عن جميع انحاء الوجودات وهذا القدر كاف في كونه من الامور العامة ولا يلزم ثبوت السلب بالفعل وقد  
 يقال لا وجه للبحث عنما استلزاما وان لم يكن من الامور العامة فاما قسما من مطلق العدم ولا امتناع واما منها مع كونها موقوفين  
 في بابا يجوز البحث عن انواع الموضوع ايضا وعليه غير الا كما برسه بانه ان اريد ان العدم المطلق نوع من العدم الثابت في كل  
 وان اريد ان نوع من العدم الذي هو سلب بسيط للوجود وتقيضه فمسل كمن كون مطلق العدم بهذا المعنى من الامور العامة محل تأمل في  
 عنه بانه نوع من العدم الذي هو عدم من ان يكون نوعا لجميع انحاء الوجودات ومبعضها وهذا العدم من الامور العامة او شمول بعض الافراد يحكي  
 لشمول المطلق وهذا العدم من الثوابت او ثبوت فرد يحكي ثبوت المطلق فتقول ان اريد ان العدم المطلق نوع من العدم الثابت في كل  
 ليس على ما ينبغي ان يلزم من كون لشيء نوعا لا علم الذي له ثبوت بحسب نوعه ان يكون ثابتا بانه ثبوت علم ان كون مطلق العدم من  
 الثوابت بمعنى كون بعض افراد ثابتا لا يستلزم كونه ثابتا في كل فرد والثابت له من حيث كونه مصحية الفردية لا يستلزم ثبوته للمطلق  
 بالعرض بالمتبع فلا يكون العدم المطلق الذي هو انحاء الوجودات للعدم الثابت حقيقة ولا يلزم كون احداهما قسما للتفسير الآخر

على ان السلب  
 على السلب  
 على السلب



فيصح ان يقال الانسان غير المحيوان الصالح باعتبار ان كون فرد من الحيوان صالحا لا يمكن كون مطلق الحيوان صالحا بل الانسان فرد  
 من مطلق الحيوان وقوله فلا يلزم من كون اشئ آفة سلم لكم. اللازم من ان لا يكون العدم مطلقا نزعاً من العدم الثابت لان كون  
 نوعاً منكم كما توهمه الجيب والصحاب ان يقال المراد مطلق العدم باجماعهم من العدم المطلق والعدم في ظرفه اذا اخذ هذا العدم عدولاً  
 يكون من الامور العامة لان مطلق العدم لا ينافي في ثبوت المحل مطلقاً وان كان بعض افراده ينافيه ولا ريب ان العدم  
 المطلق نوع منفصل عن ان كان المراد بالعدم مطلق العدم اى سلب مطلق الوجود وسلباً بعدولاً وهو اعم من سلب الوجود  
 المطلق وسلب الوجود في ظرف مخصوص وان كان موجوداً في ظرف آخر وبالاعتناع ضرورة ضرورة مطلقة وانما يشته عن الغير  
 فها هو الامر العامة وما حصل ان مطلق العدم لا اعم من العدم المطلق والعدم في ظرفه وضرورة اذا اخذ على طريق السلب العدم  
 فها هو الامر العامة لان مطلق العدم على غير التقدير لا ينافي في ثبوت المحل مطلقاً وان كان بعض افراده ينافيه لان يقال المتبادر من الاشياء  
 بقسمين ان محقق بالمقسم ولا يتجاوز مطلق العدم وان كان بعض افراده موجوداً في ظرف آخر لكن يجوز ان يكون بعض افراده معدوماً  
 لكن يخرج من الاسكان لان بعض افراده وان كان موجوداً لكنه يجوز ان يكون بعض افراده معدوماً مطلقاً الا ان ثبت ان  
 ممكن موجود في الازمان العالية فلم يكن فرداً من الاسكان معدوماً مطلقاً فلو كانت الامور العامة محققة بالموجود لم يلزم خروج الاسكان  
 من الامور العامة لكن مطلق العدم يخرج عنها ولعلك قد علمت باذكارنا ان دفاع ما قال بعض الاكابر ان حاصل مطلق العدم  
 ارتفاع نحو ما من الوجود بان ينقض الذات عن صفته المواقف بحسب النظر الذي اخذ الوجود بحسب هذا العدم مما يمكن ثبوت الوجود  
 في ظرف آخر غير ظرف العدم فاذا اخذ هذا السلب الارتفاع ثابتاً فهو من احوال الوجود لكنه ليس بهذا الاعتبار فقيماً للوجود المطلق  
 مما لا يخفى به لانه مثله ثبوت في حيز ارتفاعاً عما من موضوع غير ثابت واما اذا اخذ نفس هذا السلب لم يعتبر ثبوت اشئ بل على انه سلب  
 بسيط فليس من احوال الوجود فلا يخل في الامور العامة لانها من احوال الثابتة وبناء على هذا ورد على قوله المتبادر مما لا يخفى  
 بقسم آه ان العدم ان اخذ ثابتاً فهو محقق بالمقسم اذ هو معدوم مطلق في ظرف لا يمكن ان يثبت له شئ في ذلك النظر اصلاً  
 وان لم يؤخذ ثابتاً فليس من احوال غير دخل في الامور العامة وجب الاندفاع ظاهر ما قررنا نعم يبقى انه على تقدير الاختصاص  
 بالوجود لا يمكن ان يحيل المعدوم المطلق والذي من احوال الممكنة لثبوت الموجود من الامور العامة اذ لا بد في اختصاص الامر العام  
 بالموجود من ثبوت له بالفعل ثم يمكن ان يقال في اثبات كون العدم والاتناع من الامور العامة الشاملة للوجود والعرض  
 ان المية سوار كانت جوهرية او عرضية هي في مرتبة الذات ليست الا هي وحبيب سلب الوجود عنهما من حيث هي لان الوجود  
 لما كان زائداً على المية الاسكانية عارضاً لها فهو مسلوب عن مرتبة المية كسائر العوارض فهي تلك المرتبة يصدر سلب الوجود  
 عنها بالضرورة سلباً بسيطاً وهو معنى صدق العدم والاتناع فيكون العدم والاتناع من الامور العامة الشاملة للوجود والعرض  
 او رد عليهما ان هذا السلب سلب بسيط ليس من العوارض فلا يكون من الامور العامة لانها يجب ان تكون من العوارض وجاب  
 عنه بعض الاكابر بان الوجود في المرتبة كما انه مسلوب عن مرتبة المية تلك مسلوب عن مرتبة العارض فلا معنى لكون الوجود والعدم



يتقضي ثبوت الموضوع وصدق الحكم بالانتماء اليقين عدم ثبوته فيلزم من اعتبار الایجاب في هذه القضية اجتماع المتناقضين فيبطل موضوع  
 هذا ثبوت ثم قال ان لعدم هذا جعل محمولا لا ماحية الى ربط بالموضوع بخلاف اذا جعل مفزعا آخر سواء واذا كان عدم محمولا من غير الربطة يكون  
 المعنى سلب الموضوع عن نفسه فيتكون النسبة سلبية موقوتة المتحقق الدواني قوله الاول بان من السلب ان اذا اعتبرت سالبة لا يكون المحمول لعدم  
 اذ لم يحتمل سلب لعدم على ان لزوم اجتماع المتناقضين في عدم الخارجى هم وكذا في عدم الدهني بل في عدم المطلق ايضا اذ قيدت به  
 صاها امكن ان القضية ممكنة ثم على تقدير التمثل انما يلزم اجتماع المتناقضين من صدقها لاس من اعتبارها موجبة فحاجة الامر ان تكون كافية  
 وقوله الثاني بان وجود الربطة ضروري في كل قضية على ان العطفة شاهدة بالمغايرة بين سلب الشيء عن نفسه واتقاه في نفسه كسلب  
 ويصح تحليل الاول والثاني بان يقال هو سلب عن نفسه لانه معدوم في نفسه على ان ذلك في الحقيقة قول بان المحمول ليس لعدم  
 بل نفس الموضوع والعدم الربطة فيصير المثال ان عدم ليس محمولا البتة فلا يتم التقريب وهو يكون النسبة سلبية على تقدير كون عدم محمولا  
 مع اختلاف البتة فانما نعظم به ان اتي مفهوم قيس الى مفهوم آخر فللقل ان الحكم بينهما سلبى لایجاب والعدم من المفزعات فاذا  
 قيس للمفهوم آخر جاز الحكم بسلبية عنه او يجاب به وذهب المصدر الشيرازي للعالم المتحقق الاول الى ان الهلية البسيطة غير مشتملة على الوجود لعدم  
 الابطاليتين بمعنى النسبة السالبة انخرية وتستدل عليه بان العجم لا يذكرون الربطة في الهلية البسيطة فيقولون زید يست يذكرون في  
 المركبة ويقولون زید فليسند است وادور عليه المتحقق الدواني بان لا يثبتك من له وجدان سليم في ان اتي مفهوم اذا نسب الى غيره  
 بالایجاب والسلب فلا بد بينهما من ابطلة اولها بد من تصور النسبة الحكيمة واذا عانق قوعها اولها وقوعها وادرك ان النسبة واقعة  
 ليست بواقعة على وجه الاذعان على اختلاف رأى القدماء والمتأخرين والتفرقة بين مفهوم ومفهوم في هذا الحكم كما يشهد العقل  
 ولذا صح الشرح وغيره من القائلين بنبيلت اجزاء القضية الطرفين النسبة الايجابية او السلبية والمتأخرون تبرهن بانها على اعتبارهم  
 النسبة بين بين وقل الى اذا تصورت زید او مفهوم الوجود فكيف نذر ان التصور ان في حصول التصديق من غير ملاحظة النسبة بينهما  
 وتلبيذ هذا القول العجم غير صحيح كيف وعدم الذكر لا يدل على انتفاء على انهم يقولون زید موجود دست وزید موجود دست وفي اللغة العربية  
 وغيره من اللغات اتي شعرنا بالافرق بين الوجود وغيره وهاهنا ان المتعلق لا يقتضئ من اطلاق العرفية ومن اثار مثال  
 هذا في بطون الادراك فقد مضى ان يكون انموكة لناظرين وموجبة في الغابرین والمحمشي قد حاكم بين الخلافين وحصل محالته  
 في الخلاف الاول ان القضية التي محمولا المعدوم موجبة بحسب المحكاية سالبة بحسب المحكى عنه فالقول بكونها موجبة صحيح بحسب المحكاية  
 والقول بكونها سالبة صحيح بحسب المحكى عنه فزید معدوم وزید ليس موجود متغايرتان بحسب المحكاية متغايرتان بحسب المحكى عنه فإدنى  
 من يقع الخلاف في كون قولنا زید معدوم موجبة او سالبة وبه المحكاية عجيبة جدا وذلك لان القضية الموجبة حاكية عن موضوع  
 يكون متصفا بالمحمول لذا يستدعى صدقها وجود موضوعها والسالبة حاكية عن سلب محض لذا لا يستدعى صدقها وجود موضوعها  
 فزید معدوم ان كانت موجبة بحسب المحكاية كان المحكى عنه لها ذات زید بحيث تكون متصفة بالمحمول اعني المعدومية فان كان لها  
 وجود بحيث يصح انتزاع عدم عنها حال كونها موجودة صدقت هذه القضية الموجبة بان يكون عدم المحمول مقيد القيد صاها



مع مقابل واحد أي مقابل كان مثلاً جميع المفهومات وإن كان مع مقابل آخر غير شامل لما مثلاً الامكان مع الوجوب يشمل جميع  
المفهومات وإن كان مع الانتزاع غير شامل لما ولا يلزم منه إلا أن لا يكون الانتزاع المقابل لما من الأمور العامة ويكون البحث عنه  
تظلياً ولا قباحة فيه فافهم قال بعض الأكابر قد وقع في عبارات أكثر المحققين كالشارح المحقق في حاشي شرح مكنه العيني  
القول في لفظ الموجودات بدل المفهومات وقال الشارح المحقق في صدر المصداق الخامس لما كانت العلوية والمعلولية من العوارض الشاملة  
للموجودات على سبيل المقابل كالاسكان والوجوب أو ربما ضمنا في الأمور العامة وهذا الغير يدل على أن الشمول على المقابل  
المعبر في الأمر العام إنما هو الموجودات فانظر إن المراد بالمفهومات هنا الموجودات وحده لا المفهومات وقد اعترف المحقق في صدر  
ذلك المصداق حيث قال في الشارح عن التعريف المشهور الذي أدروه له في صدر هذا الموقف جعل العلوية من العوارض الشاملة  
للموجودات على سبيل المقابل لأن هذا التعريف أعم من التعريف المشهور ولا يلزم عليه أن يكون بعض المباحث تظلياً وترى  
أن ليس مقصود الشارح والمحشى اختيار تعريف آخر غير المذكورين كما لا يخفى فانظر إن المراد في التعريف الثاني لشمول الموجودات  
فإن قلت على هذا الغير يقتضي النقص بالتقدم والتأخر والمعينة فإن التقدم مع التأخر لا يتناول المعنى مع المعينة المتأخر  
المعنى مع التأخر مع المعينة المتقدم فيقول لعل المعينة واحدة في جميع الأمور العامة المعينة المختصة المشتركة بين أقسامها وهي  
وحدها شاملة لجميع الموجودات إذا ما من موجوداً لا ومعه علمته أو معلوله قطعاً وكذا التقدم مع التأخر لأن كل موجوداً متقدماً  
من التقديمات متأخر لا تسمى إن الوجوب متقدم وما عداه من الموجودات متأخر إلا أن هذا إنما يتم إذا كان التقدم والتأخر  
معنى واحداً مشتركاً بين المعاني الخمسة ولما إذا كان التقدم مشتركاً لفظياً بين معانٍ مختلفة فليس هناك معنى مطلق مشترك  
يكون من الأمور العامة بل يجب أن يقال إن بعض معاني التقدم والتأخر كالطبع والشر في منها والآخر في معنى مذهب المتكلمين  
يتناول مع مقابلة جميع الموجودات الأولى والثانية لا يتناول هذا الكلام وانت تعلم أنه على تقدير أن يكون المراد بالمقابل مقابلة  
واحدة أو يكون التثنية على معناها لا يرفع النقص إلا إذا قيل إن الأمر العام ما يصدق عليه أنه مع مقابل واحد أي مقابل كان  
يشمل جميع الموجودات وإن كان مع مقابل آخر غير شامل لما أوج يكون الوجوب والامكان من الأمور العامة كما عرفت إذ أوج  
الموجودات من المفهومات لا يرفع النقص إذا وجب مع الانتزاع لا يشمل جميع الموجودات وكذا الاسكان مع الانتزاع ولو كل التثنية  
على التكرير فلا يرفع النقص بالأمور الخاصة بقسم قسم وأعلم أن المحشى قد أجاب عن الأيراد المذكور في الحاشية بآراء شريفة  
حيث قال المراد بالمقابل قابل اعتبر في الحرف وهو أعم من المعنى الاصطلاحي المنحصر في الدرجة فخص من مطلق المبانيه أما  
كونه أعم من المقابل الاصطلاحي فخلان المعبر فيه عدم الاجتماع بالذات وهذا المقابل عبارة عن عدم اجتماع استباكين في  
محل لهما ولا معرض لهما أو ما كونه أخص من مطلق المبانيه فلأن عدم الاجتماع في الصدق هو إطلاقة وهو يصدق على المقابل  
العرفي وعلى غيره فيكون المقابل العرفي أخص من مطلق التباين فلا يشكل بالوجوب والامكان والانتزاع طرأ حيث  
لا تقابل بينهما بالمعنى الاصطلاحي فإن بينهما تقابلاً عرفاً وإن لم يكن مطلقاً ما ولا بالأحوال المختصة بكل من التثنية والاحتمال

بالآخر من مكسافاتها وان كان بينهما مطلق المبانيته والخاصة لكن لم تشتر فيه تقابل لاعرفا ولا مصطلحا انتهى لا يخفى ان الاحوال  
 انحصرت بقسم قسم يوجد فيه التقابل العرفي بالمعنى الذي ذكره الحاشي فلان قبل الدوا بالتقابل العرفي ان يذكر احدهما في مقابلته الآخر كما  
 يقال الوجود والعدم والآخر والتقدم والمبينة والوجوب والاستحسان والامتناع وهكذا يقال فلا بد من معنى يوجب ذكر احدهما في مقابلته الآخر  
 في بعض الصور دون بعض آخر ولا يصح تحكما والذكر في المقابلة انما يكون بعد تحقق المقابلة والكلام في نفس المقابلة هكذا افاد بعض الكاظم  
 قسم قوله اذ قد اورثناه فيه اشارة الى ان الامور العامة محمولات المسائل كما ان الامور الخاصة كذلك قيل وجه الاشارة ان لما قال اورثناه  
 الامور الخاصة في ابوابها ولم يبق الا الامور العامة علم انها من اوج واحد في كونها اعراضا ذاتية ومحمولات للمسائل مريد عليه قال بعض الكاظم  
 قسم ان الامور الخاصة كما انها محمولات في بعض المسائل كذلك هي موضوعات في بعض اخرى فلا يلزم من المثلية انتفاء الموضوعية فتكون  
 الامور العامة محمولات غير لازم وبغير الاخير من المثلية في جميع الاحوال بل غاية الامر المثلية في وضع باب لها اذ كانت الامور  
 العامة محمولات للمسائل فكانت الامور العامة مشتقات لان الحمل للعتبر في المسائل هو محل المواطاة وحق ما قال الشيخ في اوائل  
 طبعايات الشفاء ان الاعراض الذاتية السجوة عنها قد تكون صورا وقد تكون اعراضا وقد تكون مشتقة منها فم قد يكون الحمل المقصود  
 في المسائل الحمل الاشتقاقي اليهم ولا مضايقة فيه فان الحمل للاشتقاقي ايضا يصح لعلن التسديد والمبادي لا تضل له لان المبدأ  
 لا يحمل على غيره ومواطاة ولا يخفى انه قد يكون موضوع من الامور العامة محمولات المسائل قال في الحاشية ليس المقصود من الاعراض  
 فانه جائز لا بأس انتهى اورثنا على ان الموضوع ما يثبت له الاعراض الذاتية له او لنوعه او لاعراضه الذاتية اولادها عما قاله الموضوع  
 يجب ان يكون مفروغا عنه ومسلما ولو جعل محمولا كان المطلوب اثباته لغيره فلم يبق الموضوع موضوعا وجب عنه بان المراد  
 بالمسائل مسائل العلم الاعلى الذي موضوعه الموجود بما هو موجود فالذي يلزم كون موضوع من الامور العامة محمول مسائل العلم الاعلى  
 ولا يصير فيه انما الخدور ووقع موضوع من محمول مسائل ذلك الفرض وهو غير لازم واعتبر من عليه بان فن الامور العامة جزء من العلم  
 الاعلى فمسائله هي مسائل العلم الاعلى العينية فموضوعات مسائل فن الامور العامة هي موضوعات مسائل العلم الاعلى فيلزم كون موضوع  
 العلم الاعلى محمولا لمسائله وحق في الجواب ما افاد بعض الكاظم من ان الموضوعات اذا كانت متكررة ويكون كل منها عارضا لغيره  
 من الموضوعات فانه يقع محمول المسائل كونه عرضا ذاتيا وهذا كما في موضوعات المنطق فان بعض العقولات للثانية اعراضا  
 لبعض فقط محمولة كما تقع موضوعات في المسائل كذلك هي بعض الامور العامة عارضا لغيرها كما في الامور العامة عارضا لغيرها  
 آخر كما ان كل طبيعي فيكون محمولا في مسألة يكون الكل الطبيعي موضوعا لها فيصح ان يقال موضوعات هذا الفرض محمولات للمسائل  
 وان لم يكن المحمولية من حيث الموضوعية وحق ان المبادي والمشتقات كليهما امور عامة لان المبادي ايضا اعراضا ذاتية  
 نظرية كالمشتقات فلا بد من علم بحيث عنها فيه ولا يصح لذلك فن الامور العامة واما من المشار اليه ليس بصح ولا يلزم كون الامور  
 العامة مشتقات فقط وقد عرفت ان القول بان الحمل للعتبر في المسائل هو محل المواطاة ليس بصح فما يتبين عليه ان لم يشأ  
 لان المتبادر من المتناول لما خذ في تعريفنا ضمننا كما في التعريف الاول اوجهر كما في التعريف الثاني سئل عن الحمل ابي



فقط اصل جمادين المشتريين لفظا ولا اشتراك معنى بينهما وما يجب عنه تحمل اللعنين اعلم ان البحوث عنه في بعض المسائل المشتقة  
 وفي البعض المبدأ فالمبحث عنه في هذا البعض يحمل اللعنين اما ان يؤخذ المبدأ بالاشتق مجازا او يتك على ظاهره كقولنا الوجود ذراعا وعين او  
 مشترك فان اول المشتق مخير المبحث عنه في المشتق لكن الظاهر التمسك على ما هو الظاهر كما قال والظاهر هو الاول اي كونها  
 امور عامة وجهه اظهر وان المحمول الثابت للمشتق انما هو من جهة اشتراكه على المبدأ او اختلاف في البعض بالنظر الى الخلاف في المبدأ وعبارت  
 بتقسيم كالمحقق الدواني واتباعه تدل على الثاني فانهم جعلوا المشتق موضوع المسألة واولوا المبدأ بالاشتق واورده عليه بان ارادة  
 المشتق من المبدأ لا يصح في بعض المسائل كما قالوا لا يمكن عليه الحاجة والوجود قيامه بالمهية من حيث هي اي اذلا معنى لقولك  
 يمكن عليه الحاجة والوجود قائم بالمهية من حيث هي اي وجب عنه بان معنى قولهم لا يمكن عليه الحاجة يمكن فيه اركان هو عليه  
 الحاجة والوجود وقيا بالمهية من حيث هي اي بمعنى ان المهية موجودة بوجود قائم بها وبالجملة ما هو موضوع المسألة يجعل فيه  
 فتأمل قوله فلا بد ان آه تتمته ان العام مقدم على الخاص طبعنا تقدم هذا الباب ليوافق الوضع لطبع انما احتاج الى تبيين كلام الشارح  
 اذ لا تعرض فيه لوجه تقديم هذا الباب على ابواب الامور الخاصة ولا بد منه لاتمام التفسير كما لا يخفى وليس المراد بالتقدم بالطحين ما هو  
 المشهور لانه تقدم بالوجود ولا معنى لتقدم العام بالوجود وعلى الخاص بل المراد بالتقدم بالمهية ولا ينظر فيه جديته الوجود وقوله لا يشك  
 آه كانه اذا ما يحصل من معرفة معروضات الامور العامة معرفتها وذلك لان معرفة المعروض تقدم معرفة العارض فلا بد ان يذكر  
 تقسيم المعلوم الى معروضات طائفة منها اي من الامور العامة في مقدمته مباحثا وانما خيرة طائفة مخصوصة لانها كية الدور على  
 الاسنة في هذا النص قال في الحاشية اشارة الى ان اللوجب في عبارة الشرح بمعنى الاولوية وهذا ينبغي ما يدور على الشارح  
 ان ما ذكره لا يفيده اللوجب واذن اضافة التقسيم الى المعلومات اضافة الى الاقسام لا الى المقسم وهذا ينبغي ما يدور عليه ان التقسيم  
 يدور على المهية دون الافراد فلا يصح قوله تقسيم المعلومات وجه الدفع ان المراد بالمعلومات الاقسام وذكر المقسم اسي المعلوم  
 متروك وقوله الى معروضاتنا باي التفسيرية لا بالى الجارة انتهى وهذا ينبغي ان تقسيم المقسم بضاف بالى لا تقسيم الاقسام  
 اعلم ان النسخ الموجودة ليس فيها اي التفسيرية بل الى الجارة وج فاصوابا فاذا وبض الاكابرته ان تعريف المعلومات بجنسية  
 وجمعية باطله فيكون المعنى لا يشكها على تقسيم المعلوم الى معروضات الامور العامة وبضمهم قالوا في تقرير كلام الشارح ان يهتبا  
 تقسيمات متعددة لاقسام المعلوم كالثابت والممكن والحادوث والتقديم والموجود الخارجى والذهنى ثم يصح قوله من غير كلفته  
 او يقتسم كل واحد المعلومات الى اقسامه التي هي المعروضات لا يتوهم منه اي من قول الشارح معروضاتنا كقولنا المبادى امور عامة  
 فان معروض الوجود مثلا هو الموجود فالعارض القرى هو الامر العام المبدأ والمشتق معروض معروضات الامور العامة ليست منها  
 فلا تكون المشتقات امور عامة لان معروضاتنا ليست نفس المشتقات بل ما يصدق هي عليه معنى ان الامور العامة ليست  
 بعارضه نفس المشتقات فمعروضاتنا ليست نفس المشتقات بل ما يصدق هي عليه قوله اي من شأنه انه المعلوم بذلك  
 مع ان معلوم الله تعالى معلوم بالفعل قيل انما المعلوم بذلك لا يدخل الامور التي لم تعلم بالفعل لكن من شأنها المستوية

وهذا ليس بشئ الا ليس الكلام في معلوم الانسان فقط حتى يحتاج الى هذا التفسير فان معلوم الواجب لا يخرج عن كونه موجودا ومعدوما  
 قلنا والمعلوم في الجملة سواء كان معلوما او للواجب فلا ضرورة في هذا التاويل لان جميع سلويات الله تعالى بالفصل والحق انه  
 بما خسر بذلك ليوافق ما ذكره المقم في تقسيم الحكماء والمقصد في المقسم عند تقسيم الحكماء بالامكان فلا بد ان يقيده عند تقسيم المتكلمين بغير  
 به او بما هو معناه ليكون مقسم المتكلمين مطابقا لمقسم الحكماء فالتفاوت بين الحكماء والمتكلمين ليس الا في نحو التفسير لا بالنظر الى المقسم  
 كما هو مقتضى السوق واما وبالعلم العلم بوجوبه فالمعلوم يتل المعنى الذي لا كنه له بذات على تقدير ان لا يكون الوجه وجبا شئ صحيح  
 وان كان لا بد للوجه ان يكون وجبا شئ كما هو الظاهر فغير صحيح قوله اما ان لا يكون له قدم العدم على الوجودى يعنى قدم العدم  
 العدمى فيقدم على الوجودى الذى ليس فيه عدم نظر الى تقدم العدم على الوجود فان عدم الممكن سابق على وجوده بالذات عند  
 الحكماء وبالزمان فقط عند المتكلمين فانهم ليسوا بالمتكلمين بالحدث الا فى قال في الجاشية العدم قدم على جميع الممكنات بحسب  
 هذه فقط وبحسب الزمان ايضا بعضها عند الفلاسفة وفى جميعها بحسب الزمان فقط عند المتكلمين لان العالم حادث والحادث  
 منحصر فى الزمان انتهى وصفات الواجب تعالى ليست من الممكنات عندهم لان ممكن منحصر فى الجوهري والعرض والاولا والممكنات لا يمكن  
 صفات البارى تعالى لو قيل بإمكانها والمسبوقية الاولى اى مسبوقية الوجود عن عدم بالذات عبارة عن الحدث الذاتى والى مسبوقية  
 الثانية عن الحدث الذاتى كما يجب تحقيقه ان بناء الله تعالى قوله لا شئ لم يتحقق تبعاً وذلك بان يكون الفيزر اسطر فى العروض لافى الثبوت  
 والالزم ان يكون الاحوال اعراضا علم ان شئ اما موجود وبوجود حاصل وهو الوجود بالذات فان كان ذلك شئ قائما بنفسه  
 لافى موضوعه فوجوده وان كان قائما بذاته فمعرض او موجود بوجوه حاصل بغيره فظاهر ان موجودية الغير لا يمكن فى موجودية شئ من  
 الاشياء والممكن له علاقة معه اذ لو لم يكن له علاقة معه يكون نسبة الوجود والى غيره على السواء فلا بد من علاقة وليس الا شئ الثانى  
 من الاول فالوجود بوجوه حاصل بغيره اختراعى وهو المعنى بالحال فليس وجوده الوجود المحل فالوجود واحد لكنه للمحل الاول بالذات  
 والحال ثانى والعرض فالمحل واسطة لوجود الحال واسطة فى العروض والما والعرض فان له وجودا سوى وجود المحل فنفاك وجوده ان  
 وجود العرض ووجود المحل لكن وجود المحل واسطة لوجود العرض واسطة فى الثبوت بمعنى ان كليهما يتبعه فان بالوجود بالذات لا بمعنى  
 ان الوجود لاى جبالذات واللاخر بالعرض ولا يرد عليه انه يصدر عن تعريف الحال على السلوب البسيط لكونها حقيقة بوجوه حقا  
 واسطة فى العروض اذ لم ان يقولوا فيها سلب القيام بها لا قيام السلب بها يعنى ان السلوب البسيط ليس من الصفات نعم  
 السلوب التانيه صفات متزججة واخته فى تعريف الحال كما صفات الثبوتية الاختراعية والسلوب البسيط خارج عنها لانها ليست  
 بتحققة بوجوه موصوفة بانها اطلاق الصنات عليها اى على السلوب البسيط على سبيل المجاز على ان ذلك ليس مقام التعريف بل  
 مقام التفسير فلا مضائقه فى دخول السلوب البسيط فى الحال وفيه ما افاد بعض الكاثر ان المقاصد ان لم يكن مقام التعريف  
 بل مقام التفسير لكن لا بد من تميز الاقسام فليس له لافى كل قسم قيد يميزه عن افراد قسم آخر ويكون بحيث يمكن ان يحدد تعريف  
 كل قسم منه لا على اعراض على قابل الحال حاصله ان الوجود عند جميع حال فكان قياسه بالموجود او لا بالذات ونفسه ثانى



وبالعرض وهو غير مقبول للانعروض اشئ لنفسه بالضرب المستحيل اى من غير تغاير ولو اختلف تغاير بينه وبين نفسه لا يكون الوسط  
واسطة في العروض فان العارض فيها لا يكون متعدد اصلا وبالتغاير الاعتبارى يكون العارض متعدد اواجاب عنه  
البعض بان ليس ههنا عرض بالذات ولابالواسطة فان الموجودية بالتبع عبارة عن موجودية اشئ بوجود حاصل لم تطلقه  
فالوجود موجود بوجود حاصل متعلقة اعنى الماهية وهو نفسه بالعرض وجوده حتى يلزم عرض اشئ لنفسه وفيه ان الوجود  
العالم اشئ لا يكفى في موجودية اشئ الاخر ما لم يكن بين اشئ الموجود بوجود حاصل له وبين اشئ الاخر الموجود بوجود حاصل  
الاول علاقة وليست الاصححة انزعج الثانى من الاول فيكون الوجود له بالعرض ويلزمه الزم لمشئ ان اريد ان لا عرض  
له بالذات ولابالواسطة واسطة في الثبوت فلما يردى نقفا اذا الكلام في الواسطة في العروض وتحقيق ان الوجود لو كان  
صفة انتزعية وكذا لو كانت موجودية الماهية قيام تلك الصفة الانتزعية باقيا ما انتزعا ولا يكون لها منشأ موجود بنفسه مع  
قطع النظر عن اعتبار الذهن فايراد لمشئ واراد قطعاً اذ على هذا التقدير لا يكون له تحقق بالذات بل تحققه يكون تابعا لتحقيق  
الماهية وهذا تحقق الماهية انما هى هذه الصفة الانتزعية فيلزم عرض اشئ لنفسه من غير تغاير اصلا وان كان لها منشأ  
موجود بنفسه كما هو الظاهر اذا لاوصاف الانتزعية لا بد لها من الانتهاء الى منشأ موجود بنفسه سواء كان نفس الماهية او  
امر انضما اليها فلما يلزم عرض اشئ لنفسه بالضرب المستحيل اى على الاول فلانه ليس الوجود قيام بالموجود وعلى هذا التقدير اصلا  
بل هو منتزع عن نفس الماهية فحال بالنسبة الى الماهية حال الانسانية بالنسبة الى الانسان فهو وان كان تحققا بالقياس  
انه منتزع عن نفس الماهية لكن ليس له عرض للمهية واللاهية تصاف به في الواقع حتى يلزم عرض اشئ لنفسه واما على الثاني  
فلانه وان كان موجودا بالعرض بواسطة وجود المنشأ واسطة في العروض لكن ليس مناط الموجودية هذا المقنوم الانتزعى حتى يلزم  
عرض اشئ لنفسه بالضرب المستحيل بل مناط الموجودية صدقه ونشأ انتزاعه فمائل قوله وقولنا الموجودية فيها اشارة الى ان  
هذا القيد للبيان لا للاخراج لان صفة المعدوم تخرج بقيد المعدومته وجه الاشارة انه علل للاخراج بكون صفات المعدوم  
معدومته فعلم ان قوله لا معدومته كاف ولعل ان المصممين فائدة القيد وبان قيد الصفة يخرج الذات وقيد لموجود يخرج  
صفة المعدوم وقيد لموجود يخرج الاعراض وقيد للمعدومته يخرج السلوك التى يتصف بها الموجود وما قال لمشئ  
في الحاشية ان القيد الاول للبيان كما ان القيدين الاخيرين للاخراج والاى وان لم يكن الاولان لمحض البيان  
بل يكون الاول للبيان والثانى للاحتراز لكان القيد الثانى لغوا فخرج صفة المعدوم بالقيد الاخير لكان الاولان بمنزلة  
الجنس والاخيران بمنزلة الفصل انتهى فعلم ان ادان العرض الاصل من القيدين الاولين بيان الواقع لا الاحتراز وان كان  
حاصلا في ضمنه ولم يرد انه لو كان القيد الثانى للاخراج يلغوان القيد الاخير كاف في الاخراج فان القيد الثانى لا يكون  
لغوا بل الاخير يلغوا اذ لم يكن له فائدة سوى الاخراج وليس المأمور هنا كبل له فائدة وهي اخراج السلوك التى يتصف  
بها الموجود وكذا فاد بعض الكا بره شخص المذكور صفة المعدوم ولم يذكر صفة الحال لان مليل على امتناع قيام العرضى بالعرض

يرى على امتناع قيام الصفة بالحال علم انهم استدلو على امتناع قيام العرض بالعرض بوجوبين الاول ان القيام عبارة عن التحيز  
 بالتبع ولابد لما يتبع بالذات فلما بدان يكون محله تحيز بالذات قال بعض الاكابر بانه لا يدل على امتناع قيام الصفة بالحال فان  
 الحال ليس تحيزا بالتبع وليس القيام مطلقا عبارة عن التحيز بالتبع الا ترى ان الصفات البارحة تعالى قياما بل قيام العرض عندهم  
 عبارة عن التحيز بالتبع وفيه ان التحيز مخصوص بالماديات واما الموجودات فلما تحيز لها اصلا انقيام الصفة بالماديات عبارة عن التحيز بالتبع  
 وقيام الصفة بالموجود ليس عبارة عنه فلا ضير في ان يكون قيام الحال بالماديات تحيزا بالتبع لان الحال موجود بتبعيته المنشأ فيكون  
 له تحيزا لقيم بتبعيته المنشأ فظهر ان هذا الدليل على تقدير تمامه دال على امتناع قيام الصفة بالحال اذ كما ان بعض القائلين بالعرض  
 ليس تحيزا بالتبع لكون محله غير تحيز بالذات كك صفة الحال ليست تحيزة بالتبع لكون محله الذي هو الحال غير تحيز بالذات لكن هذا  
 الدليل غير تمام اذ لا بد منه هو الانتهاء الى ما بالذات وهو متحقق الثاني انه لجواز قيام العرض بالعرض يلزم التمسك بهذا غير جار في  
 قيام الصفة بالحال لان تسلسل الموجودات محال لتسلسل الاحوال وهذا الدليل ايضا ضعيف اذ لا يلزم من جواز قيام العرض  
 بالعرض ان يكون لكل عرض عرض حتى يلزم التسليم قوله والجواب انه لو بنى الاعتراض المورد على تعريف الحال بانه منقوض  
 بالصفات النفسية كالجبرية والسودادية وغير جافاتها احوال عندهم وثابتة لذواتها حتى وجودها وعدما على المعنى المتبادر وهو  
 الاختصاص بالموجود والمستفاد من اللام لا يندفع بجواب الشرح او بنى الاعتراض المذكور على جميع المذاهب مع قطع النظر عن  
 هذا التبادر لا يندفع بذلك الجواب ايضا فان الصفات النفسية من الاحوال اتفاقا والاشياء تصف بهما في مرتبة ذواتها من  
 غير دلالة الوجه فعلى مذهب من قال بثبوت المعلوم والتصاف بالحال بقي الاعتراض ولا يندفع باقال الشرح وانما تعلم  
 ان الاعتراض لو بنى على المعنى المتبادر فلا وجه لعدم اندفاعه بما ذكره الشرح اذ حاصله بيان ما ارادوا من كونه صفة لموجود فلا دخل  
 على المعنى المتبادر بنا على خلاف مراد المعرفين ولو بنى على جميع المذاهب مع قطع النظر عن التبادر المذكور فاما ثبوت ان الصفا  
 جميع المذاهب قائلون بالتصاف لذوات بالصفات النفسية حتى وجودها وعدما مع ان من لا يقول بثبوت المعدادات  
 لا يقول بالتصاف بها حتى وجودها وعدما ولا وجه لعدم اندفاعه بما ذكره الشرح الا اذا ثبت ان القائلين بعدم ثبوت  
 المعدادات قائلون بالتصاف بها بحالة العدم ايضا وهو في خيرة الخفاء وفي بعض النسخ وقع واو الواصلة مقام او الفاصلة فيحصل  
 كلامهم على انه لو كان بناء الاعتراض على المعنى المتبادر وعلى كون التعريف المذكور على جميع مذاهب قائلين بالحال لم يندفع باجابه  
 الشرح اذ يبق على مذهب من يقول بثبوت المعدادات والتصاف بالحال ولا يخفى انه يندفع بانكار احد الالمرن كما فعله الشرح  
 حيث قال ان المراد بكونه صفة لموجود انه يكون صفة له في المحل لا انه يكون صفة له وانما يفرضه اننا نعلم البناء الاول عسى  
 الاختصاص والاعتراض على غير المراد غير ضروري حتى انه مع القول بالاختصاص وكون التعريف المذكور للحال على جميع المذاهب  
 الاعتراض ايضا من دفع لانه على تقدير كون المعدادات غير ثابتة المعدادات ليس بتصف بشئ اصلا اذ لا تصاف مستلزم لثبوت  
 الموصوف فالذات غير متصفة بالصفات النفسية في حال العدم وعلى تقدير كونه ثابتا بالذات في حال العدم وان كانت متصفة

بالصفات لكن تلك الصفات معدومة حين عدم الذات فلا يكون احوال الان صفة المعدوم معدومة كما قال المصنف ما يكون حاله حين وجودها فاحال ما يكون صفة للموجود خاصة قوله فالعلوم على راسهم آه فيهم منه ان يتحقق عندهم اي عند العالمين ثبوت كماله المتكلمه موقوف للثبوت هو غير الوجود والوجود وبه الآثار بخلاف الثبوت والكون مرادف للوجود والثبوت مقدم على الوجود وقد انفق وعند الفلاسفة والمحققين من المتكلمين لتحقيق الثبوت والكون والوجود والفاضة اذ في ثبوتهم المنع عند العالمين بان جعل البسيط مقدم على الوجود وقد افادنا على ما هو المشهور وان يتحقق عندهم اعرف من الثبوت والكون اعرف من الوجود وموافقا لما قال شرح المقاصد في شرح قولهم المعدوم شيء وذلك لان الثبوت والوجود قد يطلقان على النسبة الالجابية بخلاف تحقق والكون خصا كل منهما حتى لا يفرق ثبات بالتحقق والوجود بالكان تعريف لفظيا وبهذا يظهر ان ما قيل انه ان اريد بالكون ما هو المتعارف فالكون هو الثبوت فالكأن يصدق على المعدومات الثابتة وان اريد به الوجود فالتعريف دوري وكون التعريف لفظيا لا يصح الا اذا ثبت اعرفية الكون من الوجود وكذلك ان اريد بالتحقق ما هو المتعارف وهو الوجود فلا يصدق لتحقيق على المعدومات الثابتة وان اريد به الثبوت اللام من الوجود فالتعريف دوري وكونه لفظيا موقوف على اعرفية لتحقيق من الثبوت واذا بقوله لا يتحقق لفي نفسه لا يتحقق لفي نفس الالام لا يتحقق له باعتبار ذاته فقامدة قوله في نفسه على الاول او خال الاعتباري المحض في المنع وعلى الثاني او خال ما يتحقق تبعي فيه اعلم ان العالمين ثبوت المعدومات قالوا ان المعدومات متصفة بصفات غير الوجود ولا يمكن ان يكون تلك الصفات صفات حقيقة لان الالهام من غير الوجود غير متصور نعم يحصل له اوصاف انضمامية بعد وجودها وتلك الصفات حال فعدم الموصوفات معدومة فكما ان الموصوفات المعدومة تنبؤا بانفسها كذا الصفات الانضمامية المعدومة تنبؤت بانفسها لان الثبوت عبارة عن قابلية الوجود والصفات الانضمامية المعدومة قابلة للوجود بانفسها وان كان هذا الوجود للغير واصفا لها الا ان اعرفية تعدد الموصوفات معدومة قابلة للوجود والتبعي وهو اثبت التبعي فتلك الصفات المعدومة لما ثبتت تبعي تبعية الموصوفات وهو قابلية الوجود متبعي وبهذا يظهر ان ما قال بعض الاكابر ان ما يتحقق تبعي له وجود بالعرض محد وخذ الوجود بالذات في ترتب الآثار وذا غير الثبوت الذي للمعدومات ليس على ما ينبغي لان يتحقق التبعي عندهم عين الثبوت التبعي ثم اذ خال ما يتحقق تبعي في المنع الذي ليس له تحقق وثبوت اصلا غير صحيح فان قيل ان تحقق بالذات يستحيل ان يكون لما يتحقق تبعي فهو متحقق بالذات فلا مضائق في احواله في المنع الذي ليس له تحقق يقال ان تحقق التبعي وكذا الثبوت التبعي عبارة عن قابلية الوجود بالتبع فاذا خال قابل الوجود في المنع الذي هو غير قابل للوجود اصلا غير صحيح واذا بالمتن السهل المتعنى العقلي الاعم من المنع بالذات والمنع بالغير الذي لا يدخل في عالم التقدير لا بد ان كان المنع بالذات غير قابل للوجود فكله المنع بالغير بهذا المعنى غير قابل للوجود عندهم فانزع ما قيل ان المكابسة انشائية التي لم تخرج من كتم العدم الى ساحة الوجود لا بد ان عندهم منفية وليست بمنفعة عقلا فبطل ما قال الشارح من مساواة المنع التبعي والمنع واعلم ان بهذا الشك لا يقره ان الثابت والمنفي كلاهما متساوان للعلوم اذ الثابت هو المعلوم الذي له تحقق والمنفي هو المعلوم الذي ليس له تحقق وليس احدهما نقضا لآخر كونهما وجوديين وكذا الموجود عبارة عن المعلوم الذي يكون له كون في الالعيان والمعدوم

المعلوم الذي لاكون له في الاعيان وليس بينهما ايضا تناقض بل نقض الثابت الالمعلوم الذي لا تحقق بوجهه الا المنفي لكونه وجوديا  
 كالثابت ونقيض الموجود الالمعلوم الذي لاكون في الاعيان لا المعدوم وبهذا نقض المنفي والمعدوم لا يكون الثابت والموجود  
 مع انهم قد صرحوا ان المنفي نقض الثابت والمعدوم الموجود واجب عنه محشي بقوله ثم لما كان نقض الثبوت المنفي ونقيض الوجود  
 العدم كان نقض الثابت المنفي ونقيض الموجود والمعدوم لان التناقض بين المصدرين يستلزم التناقض بين المشتقين اذ لم  
 يزد في المشتق الا الابداء التركيبية وهي غير النقة عن التناقض بين المشتقين من مبدئها المتناقضين اعلم ان المشتقين لو كانا متباينين  
 عن المبدأين المأخوذين لا بشرط شيء كما هو مذهب المحقق الدواني فما نقضان على تقدير كون المبدأين نقيضين وان كانا متباينين  
 عن ذات قام بها المبدأ كما هو مذهب الجمهور فعني اشتق مركب من الموصوف والصفة والنسبة ونقيضه سلب ذلك المركب لا كسلب  
 آخر من الموصوف وسلب الصفة فالمشتقان ليسا بنقيضين فلا يصح القول بان التناقض بين المبدأين يستلزم التناقض بين  
 المشتقين على مذهب الجمهور وما قال بعض الاكابر انه لما كان بين المبدأين تناقض كان مبدئيهما متباينين ومبدأ آخر سلبه سلبا بسيطا  
 فاذا اشتق من المبدأ الثبوتى مشتق كان معناه ذاتا قام بها المبدأ الثبوتى واشتق من السلبى معناه ذات سلب عنها ذلك المبدأ  
 ولا شك في التناقض بينهما فخرج معنى الثابت ذات لما ثبت ومعنى المنفي ذات سلب عنها الثبوت ومعنى الموجود ذات ثبت لما ثبت  
 ومعنى المعدوم ذات سلب عنها الوجود ثم الكلام على مذهب الجمهور فنعني ان نقض ذات قام بها المبدأ الثبوتى سلب ذات قام  
 بها المبدأ الثبوتى وهذا السلب يصدق بسلب الموصوف وبسلب الصفة فيكون اعم من سلب الصفة والعلوم ليس باخلاقي  
 مفهوم هذه المشتقات حتى يلزم منه ان لا يكون بين الثابت والمنفي والموجود والمعدوم تناقض ويكون نقض الثابت الالمعلوم الذي  
 لا تحقق ونقيض المنفي الالمعلوم الذي ليس له تحقق وبهذا في غير ذلك لان الامر الخاص سواء كان لفظا للمعلوم او غيره ليس متعلقي  
 مفهوم المشتق وفي كلام اما اولافلان المعلوم ليس له اخصا لان معنى المعلوم ما من شأنه ان يعلم هو مساو للشيء لان كل شيء من  
 شأنه ان يعلم وما قال بعض الاكابر معتبرا بمذهب الجمهور ان الذات المطلقة اعم من ان تكون معلومة او مجزئة ثبوتية او سلبية فلا يخفى ما فيه  
 لان المراد بالعلوم ما من شأنه ان يعلم فكل شيء ثبوتية او سلبية من شأنه ان يعلم والمجمل المقابل لا غير متحقق اذ كل شيء معلوم للمبدأ  
 تعالى ولما تانيا فلان عدم دخول الامر الخاص غير محذور على تقدير دخول الامر العام كاشي ونظيره نقض الثابت الاشياء التي  
 لا تحقق الاشياء التي ليس له تحقق او نقض المركب سلب ذلك المركب لا كسلب المركب الآخر من الامر العام وسلب الصفة ولكن الجواب عنه  
 بان سلب الصفة العامة كما ان سلب الموصوف لك سلب الموصوف العام يستلزم سلب الصفة وهذه الموصوف  
 والصفة كلاهما عامان فسلب الموصوف وسلب الصفة متساويان فسلب الصفة مساو لنقض المركب ولما كان نقض ان  
 يقول ان المعلوم مقسم للثابت والمنفي وغيرهما لم يقسم مقبلة في الاقسام فيلزم ما ازم اجاب عنه بقوله وقسمته العلوم اليها لا يقتضي ذلك  
 يعني ان كون المعلوم منقسما الى الثابت والمنفي والموجود والمعدوم لا يقتضي دخول في تلك الاقسام لان تقسيمه قد يكون للذات  
 الى الانواع فخرج المبدأ من الدخول في حقيقة الاقسام وقد يكون للمغضى الى الانواع كقسمته الماشي الى الانسان والفرس وغيرهما

فلا يدخل القسم في حقيقة الاقسام بل انما يدخل في مفهومات الاقسام في الملاحظة وكون القسمة عبارة عن ضم قوتها الى مشتركها ما يستلزم  
 ضمه اليها في الملاحظة والعنوان دون المحذور والعنوان قوله القسيمين في تقسيمين ثنائيين انما هو قوله ثنائيين للماتوم ثم ثنائيتين  
 التقسيمين بالنظر الى الاقسام اثنتان فالاقسام وان كانت ثلثة فهي المنفى والثابت الموجود والثابت المعدوم لكن القسمين  
 الاخيرين داخلان في الثابت المطلق في التقسيم الاول والمعدوم الممكن والمنفى داخلان في المعدوم في التقسيم الثاني قوله لكل الاقسام  
 عندهم آه هذا في بيان الاقسام اثنتان بالمنفى والثابت الموجود والثابت المعدوم بالنظر الى التقسيم الاول وهو ما ذكره المص بقوله فالاصح  
 اما لا تحقق له في نفسه اصلا وهو المنفى اولا تحقق وهو الثابت واما بالنظر الى التقسيم الثاني وهو ما ذكره المص بقوله فالما لا يكون له كون في  
 الاعميان وهو المعدوم اولا كون وهو الموجود فالاقسام اثنتان الموجود والمعدوم المنفى والمعدوم الثابت ففي تقسيم الاول المنفى قسم  
 والثابت قسم آخر الموجود والمعدوم الممكن داخلان فيه وفي تقسيم الثاني الموجود قسم والمعدوم قسم آخر والمنفى داخل فيه وليس قسم مستقلا  
 بخلاف التقسيم الاول واعلم ان الشرح قديم العذر لعدم تقسيم الثابت الى الموجود والمعدوم بقوله وكان لم تقسم آه ولم بين عند عدم  
 تقسيم المعدوم الى الثابت والمنفى فبينه لم يشره بقوله وكان لم تقسم المعدوم الى الثابت والمنفى في التقسيم الثاني للماتوم ثم من اطلاق الثابت  
 على الموجود كون قسم المعدوم وهو الموجود قسم من المعدوم والثابت قسم من المعدوم والموجود قسم من الثابت فيصير الموجود قسما  
 من المعدوم ضرورة فان قسم القسم قسم من كونه قسما لكثرة من دفع بان قسم المعدوم الثابت الذي لا يكون له معنى للمعدوم الممكن في ذلك الاقسام  
 لا يطلق على الموجود حتى يلزم من اطلاقه عليه اطلاق المعدوم على الموجود كما لا يلزم في التقسيم الاول من اطلاق المعدوم على المنفى كون  
 قسم الثابت قسما منه لان قسم الثابت هو المعدوم الذي لم يثبت اعني المعدوم الممكن وذلك لا يطلق على المنفى كما بينه الشرح قوله  
 آه فظايع ان الكائن في الاعميان على هذا المذهب اى المذهب الرابع اعم من الموجود وافصح من الثابت اما كونه اعم من الموجود فلما  
 بينه بقوله تناوله الحال يعني ان الموجود على هذا المذهب ما له كون بالاستقلال والكائن يشمل الحال الذي ليس بموجود فالوجود والحال  
 كلاهما قران للكائن فيكون اعم من كل منهما فيكون اعم من الموجود ايضا ولما كون الكائن في الاعميان اخص من الثابت فلما قال  
 وعدم تناوله للمعدوم الممكن يعني ان الكائن في الاعميان غير متناول للمعدوم الممكن والثابت متناول للمعدوم الممكن ايضا ولا يصح  
 عليه الكائن لكونه قسما من غير الكائن فالثابت يشمل الموجود والحال والمعدوم الممكن وهو ليس قسما للكائن في الاعميان فيكون  
 الكائن في الاعميان اخص من الثابت لعدم وجوده في جميع اقسامه قوله على الثاني آه وذلك اى تناول الثابت الموجود والحال  
 لان لم يتحقق الواقع في بيان المذهب الثاني تناول لما اى الموجود والحال وهو مرادف للثابت فاولم يكن لم يتحقق تناول العالم كين  
 مرادف له قوله لا يمكن ان يعلم آه اعتبر امكان العلم الشمل علم الواجب وعلم الممكن يعني انك ان علم الواجب يصلح لان يكون مقسما  
 لك علم الممكن اى يمكن ان يكون مقسما فلو كان المراد بالعلوم للعلوم بالفعل فمعلوم الواجب وان كان يتناول جميع  
 الاقسام لكن معلوم الممكن لا يتناول جميعا فان كثير من الاشياء ليست معلومة بالفعل للادان السافلة وقال الفاضل مهريزجا  
 ان اعتبار الامكان في العلم لدفع ما يتوهم من انه على تقدير جعل المقسم من العلوم بالفعل لا يرفع قسمته الى مساوية وهو الموجود والذمى

او الى اعم منه وهو الموجد والمطلق والى مساوية وهو المعدوم والمطلق ووجه المنفعة ظاهر لان ما يكن ان يعلم اعم من الموجد والمعدوم من المطلق ومن الموجد والمطلق وير وعليه انما لبعض الاكابر قد ان هذا انما يتم لو كان المراد بالمعلوم معلوم البشر والاخل موجود ومعدوم معلوم السرجانية فان كان هذا المعلومية تقتضي الوجود فالموجود مساو ويلزم القسمة الى المساوي اولى للمباين والافلا حاجة الى التيم باعتبار الامكان ثم افادته انه انما يعتبر بامكان العلم لان المعلوم بالفعل بحيث يشتمل الاقسام لم يثبت تحققة من قبل بل انما يثبت في المقاصد فلا حسن ان يجعل المقسم ماثمولا وتحققه بدسي وهذا الشارح ولو باعتبار ما يشتمل العلم بالواجب والعلم بالمتن قال بعض الاكابر قد عدم معلومية كنه الواجب لا اذ بان المكنة مسلم واما بالنظر الى الواجب في غير علم بل كنهه حاضر عند نفسه وهو عالم به فالمعلوم بالفعل بالكنة شامل له لكن لما اراد الشتمل لجميع العلوم علم الواجب وعلم المكن علم المكن بالواجب واما المتن فلا كنه بل انما هي عناوانات بلا معنونات وليس تلك العناوانات صادقة على شيء ويتوجه بها اليك بحسب الفرض لا غير ان كان المراد العلم بوجه ما ولو فرضنا ذلك العلم بالمتن والا لا اذ مفهوم متيقنا ليس وجه الشئ من الاشياء في الواقع لان الوجه عارض لذي الوجه والمعرض ليس بشئ فلا معنى لكون شئ عارضا له اذ بطلان المعارض يستلزم بطلان العارض فهو وجه فرضا قوله لا لا تحقق له ان تعلق قوله بوجه بالنفي الذي في التحقيق له حتى يكون المعنى ما يكون عدم تحققة بوجه من الوجود فهو معدوم فالمراد من المعدوم مطلق لعدم ان يكون مآل القسم الاول لا يكون له تحقق نجو من النسخا فيكون المراد من المعدوم ما يكون فيه نجو من النسخا لعدم تحقق بانتفاء نجو من الوجود وهو اني مطلق لعدم وان تعلق قوله بوجه بالنفي اعني تحقيق فالمراد منه المعدوم المطلق اني يكون مآل القسم الاول فلا يكون له تحقق الذي هو بوجه من الوجود اي لا يكون له نجو من النسخا والوجود ضرورة ان الفكرة في سياق النفي نفيد العموم والاستغراق وهو المعنى بالمعدوم المطلق فالاول تشتمل الاستتالة على المعدوم المطلق لان المعدوم المطلق ما يكون معدوما بجميع النسخا لعدم نجو من افراد المعدوم الذي له نجو من عدم ان جميع النسخا عدم الوجود في نجو من عدم والمعدوم الخارجي والذهني لان كلاهما له نجو من عدم وانما بقسيمه اي مقابله الذي هو مطلق الوجود فان ظاهره اي ظاهر كلام المصديك على مطلق الوجود والمعدوم قسيمه فالظاهر ان يكون المراد منه الوجود مطلق لعدم يحصل التطابق بين التقسيمين وانما قال ظاهره يدل آه اذ يمكن دلالة على الوجود والمطلق ايضا لان قول المصداك تحقق ما يدل على ان تحقق فردا من تحقق مطلق الوجود والموجود المطلق كلاهما سياتي في تحقيق تحقيق فردا عند المحشى فان كانتا متفادتين في الانفا فانهم والثاني البعد عن تداخل الاقسام لتعكس الوجود والمعدوم بحسب الذهن والخارج يعني ان شيئا واحدا يمكن ان يكون موجودا في الذهن ومعدوما في الخارج وبالعكس فهذا الشئ داخل في مطلق الوجود ومطلق المعدوم فيلزم تداخل الاقسام واما المعدوم المطلق فلا يصدق الا على ما لا يكون موجودا اصلا لا وهنا ولا خارجا والسبب بتقسيمه قسيمه فان اعتبر في موارد التقسيم الشئ المطلق لا مطلق الشئ اعلم ان الشئ المطلق عبارة عن الشئ للملاحظة حيث الاطلاق والعموم والاشترك ومطلق الشئ عبارة عن الشئ للملاحظة من حيث هو موجود دون ملاحظة امر راسعته اطلاقا ولما كان التقسيم عبارة عن احدث الكثرة في الواحد البهم فم في القسم اعتبار الوحدة المبهمة ضروري وهو لا يمكن الا في الشئ المطلق للملاحظة حيث العموم والاطلاق ولما مطلق الشئ فهو واحد مع الواحد كثير مع الكثير واذا لو نظر من حيث هو فليس له واحد ولا كثير وهو ان كان متمييزا عن الاعيان لكن قطع النظر عن الامتياز في ذلك الالحاظ الذي هو طرف الخطوط التعريفية باعتبارين وما قال بعض الاكابر قد ما من شئ اللا اذ هو



كيف لا والشئ من حيث هو له حقيقة هو بما هو متضمنة عن الاغيار وهو بهذا الوجه واحد لا يجزى نقضاً او لا يلزم ما ذكره ان يكون لكل شئ جزء  
واختيار في جميع الحوادث كيف والى انظر الى الخطأ والتعريف باعتبارين فان قلت شئ اطلق لا يحل احكام المخصوص فكيف يصح تعديده لهم  
القيود وكيف يوجد على التعديلات قلت التحقيق ان العموم والاطلاق والاشتراك عبارة عن المقررات عديدة والتشخص في شخصيات  
كثيرة ففى مع وحدتها البهيمية كثيرة بالكثره الشخصية ومعنى الطلاق وعموماً واشتراكها انما ليست مقصورة على تعيين ولا موهومة على خصوصية  
وبالجملة القصر على تعيين والمصر على تشخص نياني بهذه الاوصاف واما كون اشئ تشخصاً بشخصيات كثيرة ومتعينة بتعينات غير مقصورة فيه  
ليس منافي لالاطلاق بل هذا هو معنى العموم والاطلاق والاشتراك نعم القول بكون اشئ اطلق مقسلاً لا يصح على راي الحاشي لانه يزعم ان اطلاق  
والعموم وغيرهما من العقول الثانية وان القضايا المنعقدة منها هيات فلا يكون معروضها موجوباً في الاعيان اصلاً لا يقال على  
سبيل المعارضة على جعل المعدوم المطلق قسمين يمكن ان يعلم مكان العلم يستلزم إمكان التحقيق والمعدوم المطلق الذي كان عدمه المطلق  
ضرورياً لا يمكن تحققة يعني ان كل علم ممكن يتحقق والمعدوم المطلق وكذا المتعنى لا يمكن تحققة فيلزم كون قسم قسمين وهذا باطل بنا  
على تقدير ان يكون قوله الذي كان عدمه المطلق ضرورياً صفة كاشفة للمعدوم المطلق وعلى تقدير ان يكون قوله المذكور صفة لخرزيرة معلوم  
انه يلزم كون فرد من القسم قسماً لا نقول لان العلم لا يمكن العلم يستلزم إمكان التحقيق فان الحاصل في الذهن عند علم الشئ بالوجه  
هو الوجودون الشئ فانهم فيه ان وجود الوجود وجود لذى الوجه بالعرض فعلم الشئ بالوجه يستلزم وجوده وكيف والعالم مساوق للتسمية والتميز  
الوجود غير معقول فان كان الوجه واقعياً فهو الوجود الوجودى الوجه واقسى وان كان الوجه فرضياً فالوجود الفرضي كما للمعتقدات فثبت  
استلزام إمكان العلم لا يمكن التحقيق ولو تحقق فرضي فالتحقق بان القسم هو ما يمكن ان يعلم ولو لوجود فرضي شامل للتحقق فوالماله تحقق لوجود من الجزء  
بحسب الواقع فهو الموجود وليس له تحقق ما بحسب الواقع وهو المتعنى وان كان له تحقق ما بحسب الفرض فالتحقق ليس قسماً المقسم واجاب البعض  
بان المعدوم المطلق باعتبار وصف كونه معدوماً مطلقاً داخل في القسم ان كان متعنى علمه نظر الى ذاته فهو قسم من الموجود والذهني باعتبار  
العارض ومقابل الوجود باعتبار ذاته وانت تعلم ان هذا الوصف ليس وجهاً واقعياً لان المعدوم المطلق وكذا المتعنى لا كنه له في الواقع والآن  
له في الواقع لا وجه له في الواقع اذ لا معنى لتحقيق العارض بدون المعارض فخلا معنى لكون هذا الوصف وجهاً واقعياً للمعدوم المطلق انما هو  
فرضي له مقابل قوله والافهم الموجود والذهني انه فان قيل اعترض على قول المص والافهم الموجود والذهني تقريره ان الصورة الحاصلة من  
في الذهن موجودة ذهنية وممتازة عن ذلك الشئ الخارجي وعن الموهبة الحاصلة منه في ذهن آخر بالموهبة الشخصية على ما يشهد به بحث الوجود  
الذهني فانه يدل على ان الاشياء وجوداً وسوى الوجود الخارجي وقد تقررت عندهم ان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الشخص اذا الوجود  
والشخص تساو فان باختلاف احد ما يختلف الآخر عندهم وان الموضوع من جملة الشخصيات اذا العرض الواحد لا يكل في موضوعات  
متعددة فالوجود الخارجي والموجود والذهني مختلفان بهوية وكذا الوجود في ذهن مغاير للوجود في ذهن آخر وجوداً وتشخصاً فيكون الموجود  
الذهني متخاذاً بالموهبة كالوجود الخارجي قلنا الصورة الحاصلة في الذهن من حيث انها كنهية العوارض الذهنية موجودة في الذهن بنفسها  
وجوداً وكذا الوجود الخارجي في ترتيب الآحاد الخارجية لا نحتاج لتجمل النفس عالمة في الخارج قبل الحق عند الحاشي انه وجود خارجي وانما قال

هنا يحذف هذا الوجود الخارجي تويها للعبارة المصداق اعترض عليه بعض الاكابر قه بان تباعد فانه لم يعلم مذنب المص في بعد الخشي زعم  
ان مقتضى مذهب الفلاسفة والافرنه ليست الصورة مبدأ لاكتشاف ولا تجل النفس عالم بل مبدأ لاكتشاف عنده حالة ادراكية من  
بالتحقيق للصورة العلمية وانت تعلم ان الخشي قد صرح في حواشي شرح التذنب بان الشئ من حيث العوارض الذنبية موجودة في الخارج بشرط  
الاتاثر الخارجي عليه والتصاف للذهن به التصافا انضماميا وهو يستدعي وجود الحاشيتين في الخارج فالحن ان وجود الصورة عنده وجود  
خارجي سواء كانت الصورة مبدأ لاكتشاف او لا ومن حيث هي مع قطع النظر عن العوارض الذنبية موجودة في ذهن بصورتها بوجوب الاتاثر  
عليها الاتاثر الخارجي وجاز ان يكون الشئ واحدا وجودا في ذهنيان احدهما يحذف هذا الوجود الخارجي والاخر لا يكون كك باعتبارين كما ينبغي  
تحقيقه فالمداهمنا بالوجود الخارجي ما مثل النحو الاول من الوجود الذهني وبالوجود الذهني بالتحقق بالشيء الثاني منه فالذي هو موجود ذهني غير  
منحاز بالموتية ولما كان ههنا مظنة ان يقال ان الموجود الخارجي لا يتم كين فيه الاعتبار ان اعني الشخص المكشف بالعوارض الخارجية والتحقيق  
من حيث هي وهي من حيث هي غير منحاز بالموتية والشخص فيصدق عليه تعريف الموجود الذهني اجاب عنه في الحاشية بقوله هذا لا يجري في  
الموجود الخارجي بالنظر الى العوارض الخارجية لان التعرّية انما هي في ظرف الذهن وفي الخارج خطأ محض انتهى يعني انه لا يمكن قطع النظر عن  
العوارض الخارجية في الخارج لان فيه خطأ محضاء التعرّية انما يكون في الذهن وادور عليه بعض الاكابر قه بانه ان اراد بالتعرّية عن العوارض  
وجود ما معرّاة عنها اي الطبيعية بشرط لا شئ في كما انما غير موجودة في الخارج غير موجودة في الذهن فان الوجود من دون الشخص غير مقبول  
وان اراد اخذ ما من حيث هي مع قطع النظر عن العوارض فهي الماهية المطلقة وهي موجودة بوجوب الشخص ذهنا وخارجا سواء وجد التعرّية  
التي هي فعل الذهن ام لا فيصدق عليه في الخارج انما غير منخازة بالتشخص والهوية والاقتران بالعوارض لا ينافي وجود ما من حيث هي  
وانت تعلم ان في الخارج شئ ما واحدا منحازا بالموتية ولتخص نعم للذين ان يلاحظ الشئ من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض وهو عين  
لحاطه من حيث هو مع غلوط بالعوارض في الواقع والتعرّية انما هي في لحاط الذهن فقط بمعنى ان للذهن ان يلاحظ الشئ معرّاة عن العوارض  
وان كانت مكتشفة بها في نفس الامر ذهنا وخارجا والموجود في الخارج والذهن مع قطع النظر عن هذا الحاط واحد محض ليس فيه شذوذية صلا  
ولا يمكن ان يصدق عليه غير منخازة بالتشخص والموتية لان الماهية من حيث هي موجودة بعين وجود الشخص في الخارج والذهن ذهنا  
اي بما ذكر من ان الموجود الذهني بحسب وجوده في الذهن بهوية شخصية لغيره لان ما ذكره الشارح ههنا من ان الذهن لا يدرك الامر كليا  
ليس على ما ينبغي قال في الحاشية فانه لو سلم ان الذهن لا يدرك الامر كليا فلما شك بان له بحسب وجوده في الذهن بهوية شخصية انتهى فالكل  
موجود في الذهن مع انحياز بهوية شخصية لاحقة له في هذا النوع من الوجود مع انه اى مع ان قول الشارح فان الذهن لا يدرك الامر كليا كما  
تراء فخر الى القول بان مدرك الكليات النفس مدرك الجزئيات الحواس وبها بطل ضرورة ان المدرك في الانسان ليس الا المشار اليه  
بانا وانت وهي النفس انما لطفة دون الحواس انما آلات الادراك لا مدرك بل الادراك ليس الا من شأن الجود والحواس لما كانت جسمانية  
لم تكن شاعرة لذواتها وان لا يشعر بذاته لا يشعر بغيره والحواس ليست شاعرة بذواتها فكيف تكون شاعرة بغيره فافتبر واجاب بعض الاكابر  
عن هذا الايراد بان الشارح صرح في موقف الجواهر بان الحواس انما سميت مدركة لمحصل الصور فيها وكونها معنية على الادراك فاذن



مراد الشارح ان الذهن لا يحصل فيه الا مركب وصور الجزئيات المادية تتحصل في الحواس وان المدرك للكل والجزئي هي لنفس فان دفع المايراد الثاني ولعله لمذا قال مع انه كما تراه ناظر ولم يجرم به وقد يورد على الشارح بانه لو سلم ان الجزئيات المادية لا يدركها النفس الاعلى وجب كل لكن المجزئات تدرك بعضها بعضا على الوجه الجزئي فاختل المحصر واجاب عنه بعض الاكابر قه بان كلام الشارح يعني على ان الكلية والجزئية صفتان للعلم دون المعلوم كما نقل عن قضا الفلاسفة فالادراك العقلي كل والادراك الاحساسى جزئى وبناء على هذا صرح قوله ان البارى عز وجل لا يدرك الجزئيات المادية الاعلى وجب كل فان مرادهم نفي العلم الاحساسى واثبات العقل والتعقل علم كل وان كان المعلوم مختصا فقطش الصورة الذهنية غير مانع عن الشكره والحاصل ان الذهن اى الذات المجردة لا يدرك الامور الكليا اى لا يحصل فيها عند الادراك الامور كلى غير مانع عن الشكره فلم يشغل الصورة القائمة بها على الهوية المانعة عن الشكره واما صحة هذا القول وفساده فليس عمدتها على الشارح فانه هنا في صدره نقل المذهب لاني التوهم والتسديد ولم يبق الكلام لاني العلم الاحساسى ولذا اورد به نقضا قوله بان الجزئيات اذ فان قلت الموجود الذي ليس له وجوده يرب عليه الآثار اى آثار شخص الخارجى وبهذا المعنى يصديق على الجزئيات الحاصلة في القوى الظاهرة تسمى ان الصورة قد تتحصل في نفس الظاهر كما هو المعتاد عند المشائيه وهذه الصورة لا تتركب عليها الآثار فى موجودة ذهنية والنقض وارد بها فلا وجه لتفصيل القوى بالباطنة واجاب عنه بعض الاكابر قه بان المراد بالحواس الحواس الظاهرة فانه كثيرا ما يطلق لفظ الحواس ويراد بها الظاهرة ونفط القوى يطلق على الباطنة وقوله المدركة بالحواس المرتمية في القوى الباطنة بيان وتفصيل للجزئيات يعنى الجزئيات بقسمها الحاصلة في الحواس الظاهرة والمرتمية في القوى الباطنة من حارة بالموتية وليست بموجوبات خارجية وفيه ان توجيه كلام الشارح بهذا الوجه لا يخلو عن البعد اذ ليس فيه الواو العاطفة بمر الحس والمرتمية في القوى الباطنة لا بد منها على هذا التوجيه كما لا يخفى وما يعيد كون صور الجزئيات المادية حاصلة في نفس الظاهر فقال الشيخ في طبعها اشفاء يشبه ان يكون كل ادراك انما هو اخذ صورة المدرك بنحو من الانحاء فان كان الادراك ادراكا لشيء مادي فمواخذه صورة مجردة عن المادة تجريد بالها والحس راخذ الصورة عن المادة مع لواحقها ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة كالمحاذاة والوضع والمقابلة واذا زال تلك النسبة بطل ذلك لاخذها وور عليه بانه لا تأخير فيه فعل مراده بالحس المشترك وفيه ان هذا الايراد يرجع الى جواب الحشى قلت مدركات الحس الظاهر حال احساسها انما ينطبع في الحس المشترك لاني نفس الظاهر فاذا البصر ناشيا فصورته انما ينطبع في الحس المشترك لاني البصر والاحساس انما بالحس المشترك فانه ياخذ الصورة عن المادة حال كونها اى حال كون الصورة عند الحس الظاهر واذا زالت هذه الحالة اى للمقابلة يبطل ذلك لاخذها لانتهاء شرطه ويحصل الصورة في الخزانة اى في خزائنه الحس المشترك وهو الخيال فلم يحصل الصورة في الحس الظاهر فظهر توجيه تخصيص الشارح القوى بالباطنة وفيه ما فاذا بعض الاكابر قه انه لو كان الامر كذلك لزم اشتراط ادراك الحس المشترك بحضور المادة ومواجدها فذهب نفي الفلذذهب الفلاسفة والكلام على نذهبهم قد صرحوا بالنطباع الصورة في الجليدية ثم نفي مجمع النور واما الحس المشترك فانه ينطبع فيه بعد الظبا عاينها فلا يمكن ان يراد بالحس الحس المشترك واما حصول الصورة في الخيال فانه هو عند طريقان الذمولى لا عند غيبوبة المادة كما يدل عليه كلام الحشى واليه قال الشيخ في طبعها اشفاء فنهى البصر وهو قوة مرتبة في العصية المجردة تدرك صورة ما ينطبع في الرطوبة الجليدية من اشباح الاجسام وذوات اللون وهذا النص في النطباع الصورة في الحواس الظاهرة والقول بانه تسامح في القول بالنطباع الصورة في الجليدية كما تسامح في نسبة الادراك

الى البصر في غاية البعد اذ هو مبهم لتمام الصورة في الجليديتها كما هو موضح في كبريتهم فاصحوا كما ان نقول في الجواب عن انقضاء بصور الجزئيات المترتبة  
 في القوى الباطنة ان المراد بالهوية هنا هوية تتحقق بها فرض الاشتراك مطلقا على وجه الاجتماع والبدلية معا وهوية الجزئيات المترتبة في القوى  
 الباطنة تتحقق بها فرض الاشتراك على وجه الاجتماع ودون البدلية واذا جاز الاشتراك البدلي في الصور الى اصلته في القوى الباطنة فهي غير متميزة  
 والحاصل ان الصور الى اصلته في القوى الباطنة والكانت من حيث اكتشافها بالعارض الحسية غير قابلة للاشراك اصلا لكنها من حيث انحصارها  
 للشركة البدلية ودون الاجتماعية لا ترى ان البصيرة الى اصلته في الخيال تنطبق على كل بصرية بصرية من البصيرات المعنوية اذ ارفع احد المادتين  
 الاخرى مقامها على سبيل البدل بحيث يحجز العقل ان يكون هي هي وليس هذا الحكم تخصا ببعض الصور الخيالية كصورة البصيرة المعنوية  
 ضعيف البصر لا تجري في كل صورة خيالية وبهية كما قال وهكذا سائر الصور الخيالية والهوية تجري فيها الاشتراك البدلي او كل صورة خيالية  
 وبهية تنطبق على الافراد العينية والفرعية لان المراد بالاشتراك البدلي مطلق الاشتراك سواء كان بين الموجودات او الاشياء الفرعية  
 فكما لا ترم في الخيال فلهوهم باستتمام الصورة ان يختبر مثله في الشكل واللون والمقدار وغيره فاجتزى في الصور الخيالية الاشتراك البدلي  
 بين هذا الخيال والموجودين الخيليين في كل تحليل وتوهم كما ينظر بالتأمل الصادق وتقصيلا في تفصيل الجواب ان حركات الحس الظاهر  
 لوجودها في الخارج ومقارنتها للمادة ولو احتملها هوية تتحقق بها فرض الاشتراك على وجه الاجتماع والبدلية معا فالصور الى اصلته في الحواس الظاهرة  
 مجردة عن نفس المادة مع شرط حضور المادة عند الحس وتوقع تلبية ووضع من المتعاقبة والتماثل ولا تجزئ فيها عن لواحق المادة فهي من قبيل  
 الموجودات الخارجية قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات الاحساس ادراك الشيء الموجود في المادة الى الحاضر عند المدرك على سبيل تخصيصه  
 من الاين والوضع والمتى والكيف والكم وغير ذلك لبعض ذلك لانها في الشيء عن امثالها في الوجود الخارجي ولا يشاركها فيها غير ذلك  
 ان هذا الكلام من الشيء لا يصح يحصل الصورة في الحس الظاهر وقد ذكره من قبل حيث قال حركات الحس الظاهر انما تنطبق في الحس المشترك  
 لان في الحس الظاهر الا ان يقال المراد ان يحصل الصورة في الحس المشترك فانه يأخذ الصورة عن المادة حال كونها عند الحس الظاهر ويقيم  
 ان الصورة الى اصلته في الحس المشترك حال كونها عند الحس الظاهر موجودة في الخارج اذ لم يتحقق هوية تتحقق بها فرض الاشتراك على وجه الاجتماع والبدلية  
 معا والصورة الى اصلته في الحس الباطن سواء كان حسا مشتركا او خيالا او دوما محسوسا فيه وكونها مجردة عن المادة وهو انما يتجزأ انما انقضاء  
 الى اصلته في الحس المشترك والخيال مجردة عن المادة بحيث لا يحتاج في وجودها الى وجود المادة لكنها ليست مجردة عن اللواحق للمادة كاعتقدها  
 وتلك ما وضعها الى اصلته في الوهم مجردة عن المادة وعن بعض لواحق المادة لانه نال المعاني التي ليست هي في ذاتها مادية وان عرض لها  
 ان تكون في المادة فالصور المترتبة في الحواس الباطنة بسبب تجزئتها من التجزئتها هوية تتحقق بها فرض الاشتراك على وجه الاجتماع ودون  
 البدلية بل هي قبيل الاشتراك البدلي والصورة الى اصلته في العقل محسوسا فيه لم يتحقق هوية تتحقق بها فرض اشتراكها على غير ما من الصور العقلية  
 وكونها مجردة عن المادة ولو احتملها تجزئتها ما يمكن فرض اشتراكها على وجه الاجتماع والبدلية والحاصل ان الصور المحسوسة لا تستقام لها  
 على اللواحق المادية متعينة بحيث لا يقبل الاشتراك اصلا والصورة المدركة بالحس الباطن تجزئتها تجزئتها انما تقتضي الاشتراك بدلا لا اجتماعا او  
 العقلية تجزئتها انما تقتضي الاشتراك على وجه الاجتماع فيه وفيه كلام من وجوه الاول ان التفرقة بين الصور الى اصلته في الحس الظاهر وفي الحس

المشترك حال كونها عند الحس انما هو بين الحاصل في القوى الباطنة بان الاولى من الموجودات الخارجية والثانية من الموجودات الذهنية بل  
لان الصورة الحاصلة في الحس انما هو في الحس المشترك حال كونها عند الحس انما هو بين الحاصل في القوى الباطنة بان الاولى من الموجودات الخارجية والثانية من الموجودات الذهنية بل  
في البصر لا تحرق شيئا يحصل صورة الخلاوة في الذوق لا يحصل شيئا يحصل في الحاصل في الخيال سواد في عدم ترتيب الالوان في موجودات  
ذهنية الثاني ان قبول الصور الخيالية والوهمية لا يشترك البديهي ثم قد يشبه التشابه العوارض ولا يتميز تميزا تاما فجزان ما يغلب هو هذا ام ذاك  
لكن هذا التمييز انما هو من غلط الوهم وانما في نفس الامر فلا يقبل الاشتراك اصلا لا معا ولا بدلالا بل هو شتمل على المذبة لا يقال للمراد بالاشتراك  
البديهي اعم مما يكون في نفس الامر وكسب التجويز العقلي الغير المطابق للذهن بل هو ان يكون بعض الصور الحاصلة في الحس انما هو في الحس المشترك حال كونها عند الحس  
المشترك حال كونها عند الحس انما هو بين الحاصل في القوى الباطنة بان الاولى من الموجودات الخارجية والثانية من الموجودات الذهنية بل  
التشابه للموجود الذهني تشخصا التباين سوادا كان موجودا في الحس او العقل فان اراد صدق بدلان هذا الشخص فبما بل تشخصا لان تشخصا  
الاشتراك الاجتماعي والبديهي معا هنيا كان تشخصا وخارجيا وان اراد انه مع قطع النظر عن هذا الشخص صادق بدلان فلو انما ان صادق بدلان  
على تبيين صادق اجتماعا واجاب عنه بعض الاكابر بان ههنا تشخصين تشخص المعلوم فان المعلوم في ادراك الحواس خبري البتة  
باتفاق الفلاسفة ثم حقيقة تشخص آخر عند حصوله في الحس فاذا قطع النظر عن تشخصين تشخص يبقى المعلوم بتشخصه والمحسني يدعي ان تشخصين تشخص  
عن الشبهة البديعية فان قلت كيف يبقى تشخص الخارج في الحس مع المصادقة بين الوجود وتشخصه واذ ليس في الحس وجود خارجي فليس  
بشكل تشخص خارجي قلت هذا لا يراد الا في هذا المقام فان المقام مقام نقل المذاهب وليس عمدة الصحة والفساد على الناقص حصول  
التشخص الذي عرض له في الخارج من جهة قد انصوا عليه بخصوص غير قابلة للتداول مع انهم يقولون ان تشخص في ظرف يساوق الوجود  
في ذلك الظرف فلا يصح تبدل الوجود في ظرف التشخص واما بقا التشخص في ظرف آخر مع عرض وجوده فلا ينبغي عتاله في حق  
التأمل ولبعد التلويح التي اى بعد اجمال الجواب وتفصيله هذا جواب آخر عن النقض بصور الخبريات الحاصلة في الحواس مطلقا تقريره انك  
قد عرفت ان المراد بالوجود الذهني ههنا وجود ذهني لا يحد وخذ الوجود الخارجي في ترتيب الالوان وهو لا يصدق الاعلى ما فيه نوع من الاشتراك  
وهو الاشتراك على وجه الاجتماع قال في الحاشية حاصل هذا الجواب ان المراد بالهوية الشخصية هوية يتبع بها فرض الاشتراك على وجه الاجتماع  
والصورة الجوهرية الحاصلة في خيال زيد مثلا من حيث هي مع قطع النظر عن العوارض الحاصلة لما في ذلك الخيال ينطبق على تلك الصورة  
في اتي خيال تحصل على وجه الاجتماع قد سبق ان الصورة الحاصلة في الخيال والوهم وكذا الصورة الحاصلة في الحس انما هو في الحس المشترك حال كونها عند الحس  
المشترك حال كونها عند الحس انما هو بين الحاصل في القوى الباطنة بان الاولى من الموجودات الخارجية والثانية من الموجودات الذهنية بل  
بالوجود الذي يحد وخذ الوجود الخارجي ومن حيث هي اي مع قطع النظر عن تشخص الحس والعوارض المرتبة على تشخص موجود الوجود  
لا يحد وخذ الوجود الخارجي ومنطبقه على تلك الصورة في اي حس تحصل على سبيل الاجتماع فتلك الصورة موجودة ذهنية وغير متمايزة  
بالهوية انما غير متميزة على هوية يتبع عن الاشتراك الاجتماعي ولكنها مع ذلك ليست بكلية كما قال ولا يلزم من ذلك كلية مدركات الحواس  
لان منها ما الكلية جواز الظاهر على الاعيان الخارجية محقق كانت ام مقدره على وجه الاجتماع انتهى يعني ان الصور الحاصلة



فان انحازة جميعين الاول ان الواجب تعالى موجود خارجي وليس له هوية مغايرة حقيقة حتى يتجاوزها معا واجاب بان تعالى شيء واحد في صفاته الا ان ذلك الشيء ليسى حقيقة من حيث ان الواجب به هو هويي هويته من حيث انه المميز له تعالى على وجه لا يمكن فرض الشك فيه فقد كان الواجب بحقيقة هويته شخصية متغايرتين اعتبارا ثم اعترض عليه بالتعسف وبين الحشي وجه التعسف بان المتبادر من قوله فان انحازة تغاير المميزين بالذات وهما هاتما متغايران اعتبارا والاولى في وجه التعسف ما قال بعض الاساتذة روح الدرود وان المتبادر من التغاير تغاير المميزين اما بالذات او بالاعتبار بحيث يكون جهة التغاير متقدمة على صدق المفهومين وهما بعد تسليم التغاير متاخر عن صدق المميته وتستقص وهذا النوع من التغاير غير التغاير المعبر عن عدم الوجه الثاني من الاعتراض ان الجزئيات المدركة بالحواس المترسمة في القوى الباطنة متخارفة عن غير بالحققيقة والمميته معا ليست موجودات خارجية بل هي موجودات ذهنية واجاب عنه الشارح بان الدرك بالحواس لا يتجاوز في تحققه الذهني بهيئة هويته متضمنة لها في هذا التحقق ثم اعترض عليه بانه تعسف وبين الحشي وجه التعسف بان المتبادر من قوله فان انحازة كون الموجود الذهني غير متجاوز بهيئة متضمن الى المميته في اي ظرف كان قال بعض الاساتذة روح الدرود والاسو في وجه التعسف ان الظاهر من كلام المصنف في تقسيم عدم الانحياز في الوجود والعدم مطلقا فالقول بالانحياز انه مخالف لما سبق بطلان الانحياز الذي سلمه الجيب هو الانحياز الذهني بالهوية العينية وهو غير معقول لان الوجود والعدم لا يوجب هوية على جهة في الذهن لان الهوية مساوقة لكل وجود والوجود في الذهن غير الوجود في الخارج مع ان الهوية العينية قد تقدم في الخارج ولا يتفاوت الحال في الوجود والذهني وادور عليه بعض الاكابر قد بان هذا القائل قد حسب مقصود الجيب ان الموجود في الحاشية ليس له هوية يتجاوز بها اما الهوية الهوتية الخاضعة بها لمتياز الموجود والذهني فادور ان الهوية قد تقدم ويتيق الموجود والذهني وهذا توهم فاسد لان مقصود الجيب ان الموجود في الحاشية له هوية موجودة فيها لكن تلك الهوية هي الهوية التي بها لمتياز في الوجود الخارجي ولا يضر انتفاء الهوية عن الخارج لهذا الوجود والذهني وان اراد هذا القائل ان يبي الجيب انحياز الموجود الحسي بالهوية العينية الحاصلة في الحس وهو فاسد لان الهوية العينية مساوقة للوجود والعيني فلا يصح حصولها في الحاشية ففني هذا البطلان لقول الفلاسفة ولا يضر في هذا المقام واليقولوا يريد هذا لا يتوجه عليه ان الهوية العينية قد تقدم عن الخارج ولا يتيق الوجود والذهني ثم ان اسلم انما هي المساوقة بين الهوية العينية والوجود والعيني في الخارج فلا يصح انتفاء الوجود والعيني مع بقائه والهوية العينية في الخارج ولا قباضة في حصول الهوية العينية في الحاشية مع عروض وجود آخر قوله اما ان لا يقبل عدم آه اراد بعدم العدم المطلق المراد بعدم المطلق طبعية العدم العدم المطلق المعطل فانه عدم خاص فالاصل ان الواجب لذاته باقن عليه طبعية العدم فيكون الوجود المطلق للمقابل له ضروريا وهما كلام من وجوه منها ان الزمان يستحيل عليه العدم المطلق او يستحيل عليه العدم السابق والعدم اللاحق فهو واجب وجوه اية ان الزمان لا يستحيل عليه سلب طبعية الوجود بل انما يستحيل عليه سلب الوجود الخاص عن الوجود السابق واللاحق ولا يلزم منه تحال العدم مطلقا واليه اشار بقوله فلا يشك بالزمان حيث لا يقبل العدم اللاحق لذاته ووجه تخصيص نفى العدم اللاحق عن الزمان مع انه لا يقبل العدم السابق ايضا عند عدم انه فاعل حدوث الزمان وتقدم عدمه على وجوده تقدم في الواقع قال في الحاشية اراد بالزمان نفسه كما هو منهج الفلاسفة من ان الزمان امر متد متصل غير قابل للاجزاء موجود في الخارج بنفسه غير متناه او راسمه هو الآن السبيل انتهى هذا مختار جماعة من المتأخرين فغندم الزمان موهوم والموجود في الخارج انما هو الآن السبيل الذي هو راسمه ومنها ان كل كمن يستحيل عليه العدم المطلق

لان اعدام المطلق ينحصر في الممتنع وكل ممكن موجود في علم الواجب ضرورة ان العلم مسلوب للتميز والتمييز دون الوجود وغير معتدل بحسب بان  
المراد استبعاد المطلق لذاته وهو ينحصر في الواجب واما الممكن فلا يستحيل عليه اعدام المطلق لذاته بل بالنظر في علم الواجب واما ان انتفاء  
الوجود لذاته يعني بالذات لا يستحيل على الواجب تعالى فانتفاء جميع انحاء اعدام لا يكون مستحيلا عليه تعالى بحسب بان الوجود لذاته يعني خارج عن  
المقسم اذ المقسم للواجب ويمكن للوجود الخاوي فالواجب لا يقبل اعدام المطلق بالنسبة الى الوجود الخاوي فلا نقض بانتفاء الوجود الذي  
والتحقق ما لا يصدق الا كابرقة ان الواجب لا يمتنع عليه جميع انحاء اعدام الذي ينافي الواقعية وانتفاء الوجود لذاته يعني لا ينافي كون الواجب  
موجودا في الواقع كما ان انتفاء وجود زيد في مكان مخصوص لا ينافي كونه موجودا في الخارج قال في الحاشية المتعلقة على قوله اعدام المطلق  
نفس اعدام من حيث هو في الواجب بالنظر في ذاته متعنى كما ان الوجود المطلق للمقابل له بالنظر في ذاته ضروري يعني ان المراد باعدام المطلق  
ليس ما هو المصطلح بل المراد بطبيعة اعدام اى سلب طبيعة الوجود فالواجب له طبيعة الوجود ضروري واستحيل عليه طبيعة اعدام والممكن ليس له  
طبيعة الوجود ضروريا ولا سلب طبيعة الوجود ضروريا بخلاف الزمان فان كل اس من الوجود واعداء الممكن فخالص جملة يونان ان  
الزمان واجب الاستحالة اعدام السابق واللاحق عليه ليس بشئ لان الزمان يمكن سلب طبيعته الوجود عنه واما الممكن في الزمان هو حقوق اعدام  
وهو عدم خاص ولا حقوقه وهو وجود خاص وهما اى حقوق اعدام الذي هو اعدام الخاص واللاحق الذي هو الوجود الخاص خارجا عن نفس  
الوجود واعداء لان حقوق اعدام سلب الوجود الخاص ولا يلزم من استحالة سلب الوجود الخاص استحالة سلب الوجود مطلقا بل يمكن سلب  
انطلق بان لا يوجد اصلا ولا حقوق اعدام ضرورة الوجود الخاص وضرورة خصوص الوجود لا ينافي الامكان فان قلت ان الزمان ليس  
استحال عليه اعدام السابق واللاحق فاستمر الوجود واجب لانه اذا امتنع احد النقيضين وجب انقيض الآخر والوجود المستمر يخرج من الوجود  
في الواقع فالوجود المطلق ضروري للزمان اي قال نقض اعدام السابق واعداء اللاحق سلب اعدام السابق واللاحق وهو اعلم من الوجود  
المستمر فانه يصدق بانتفاء الوجود واما مثبت الوجود المستمر فلي تقدر استحالة اعدام السابق واللاحق بحسب سلبها لانهما خاص من سلبها  
اعني الوجود المستمر ضرورة خصوص الوجود واعداء الممكن لا ينافي الامكان فخالص انتهى قال بعض الاكابر قدما ذكر من عدم منافاة ضرورة  
العدم للامكان ان كان صحيحا لان الامكان عبارة عن سلب ضرورة طبيعة الوجود وسلب ضرورة رفع طبيعة الوجود لاعتبار سلب ضرورة  
الوجود الخاص وسلب ضرورة رفع الوجود الخاص فلا يكون ضرورة رفع الوجود الخاص منافيا للامكان لكن ذكر من عدم منافاة ضرورة  
خصوص الوجود للامكان والاحتياج فاسد لان ضرورة الخاص يستلزم ضرورة المطلق بداهة فاذا كان خصوص الوجود ضروريا كان الوجود  
المطلق ضروريا وفيه ان اعدام اللاحق عدم خاص وهو انتفاء الوجود واللاحق فبالتحتم ان يكون الوجود واللاحق ضروريا وضرورة الوجود الخاص  
يستلزم ضرورة الوجود المطلق فيكون سلب طبيعة الوجود محال فيلزم كون الزمان واجبا ايضا السلب طبيعة من الطلب لطبيعة اختصاصية  
فيلزم كون ضرورة اعدام الخاص مستلزما لضرورة اعدام المطلق ضرورة اعدام الخاص ينافي الامكان والحق ان ضرورة الخاص انما  
يستلزم ضرورة المطلق في ضمن الخاص للمقطع النظر من تحققه في ضمنه وهو ليس ضرورة المطلق حقيقة والواجب ان يكون بضرورة المطلق  
من حيث هو كذا وكذا الانتفاع انما يكون بضرورة اعدام المطلق لاس في حيث تحققه في ضمن الخاص فخالص قوله وانما رآه اعلم انه قال الشارح



لا يوجب بالضرورة لذاته احتراز عن الواجب بالغير وتقييد الممكن بذلك ليس احترازاً فلا يمكن بالغير بل رعاية لما افقته قيد لذاته في الواجب  
 وانما لا يكون الامكان مقتضى الذات وادور عليه بان الامكان لا يكون مقتضى الذات واجاب عنه محشي بوجدين الاول ما اشار اليه بقوله  
 في عدم مقتضى ان العقل باقتضاء الذات للامكان مسافة وللادوية عدم اقتضاء الغير لان الامكان سلب الضرورة الناشئة عن الذات  
 لا سلب الضرورة الناشئة عنها يعني ان قيد لذاته ليس قيد السلب بل هو قيد السلب فلا يكون السلب مقتضى الذات ضرورة انه يجامع  
 الوجوب بالغير والاعتناع بالغير يعني لو كان لذاته قيد السلب كانت الضرورة المسلمة مطلقة وسلب الضرورة المطلقة لا يكون باقتضاء  
 جميع انحاء الضرورة فاشية كانت او غير فانما يجامع الامكان الوجوب بالغير والاعتناع بالغير وفيه ضرورة غيرية ولو كان الامكان عبارة عن  
 سلب مطلق للضرورة فهو ان كان يجامع الوجوب بالغير والاعتناع بالغير لكي يجامع الوجوب الذاتي والاعتناع الذاتي ايضا لان فيهما  
 سلب ضرورة الغيرية فكيف يكون مقابلاً لما ادور عليه بانهم قالوا في نفي الامكان بالغير انه لو كان بالغير يلزم تواردها على اثنين مستحقيتين  
 اعني الذات والغير على شيء واحد وهذا صريح في كون الذات مستقتضية له واجيب بانها كانت الذات كاشية كانت بمنزلة العلة والخالف الذي يلزم  
 في تواردها الحلال المستقلة على ذات واحدة يلزم من ورود العلة على الذات كاشية في ذاتها والثاني ان العقل بان الامكان ليس مقتضى الذات  
 كونه معيارية عن سلب الضرورة الناشئة عن الذات لاعتناع سلب الضرورة الناشئة عنها مسلم الا انه يمكن ان يقال سلب الضرورة الناشئة  
 عن الذات ناشئ عنها بان جعل السلب محمول سالبته المحمول اسي لاعتناع السلب نحو من الشبوت ويجعل السلب محمولاً على ان اقتضاء الذات  
 للسلب لا يقتل بدون اعتبار الشبوت اذ السلب البسيط لا يكون بعلة فلا يكون الذات عليه مقتضية للسلب البسيط وبالجملة الضرورة المسلمة  
 ليست ضرورة مطلقة بل هي مقيدة بالناشئة عن الذات فيكون سلب هذه الضرورة اذا كان السلب محمول سالبته المحمول مقتضى الذات  
 ويجامع الوجوب بالغير والاعتناع بالغير وانما لم يعتبر الايجاب العدولي لانه موقوف على وجود المثبت له فيلزم تقدم الوجوب على الامكان  
 بخلاف السلب المحمول على ما عليه للتأخر وادور عليه وجوده الاول ما قال ولكن الخارج عن المحصر الحقيقي هو السلب البسيط يعني ان  
 الخارج عن محصره هو في الوجوب والاعتناع والامكان هو السلب البسيط لا السلب الثابت فان الوجوب ضرورة الوجود بالنظر الى الذات  
 والاعتناع ضرورة العدم بالنظر اليها فالعدم يمكن الامكان سلبها سلباً بسيطاً اختل المحصر والثاني ما اشار اليه بقوله بل ليس بهذا اقتضاء  
 ليس في حد الامكان اعتبار الاقتضاء لاني الضرورة ولا في سلبها فان الامكان سلب الضرورة التي هي بالنظر الى الذات سلباً  
 بسيطاً وهذا السلب البسيط انما ذكره عن الذات في مرتبة من المراتب وهو يدل على الاستمرار دون الاقتضاء بل يدل على عدم الاقتضاء او على  
 تقديره لا اقتضاء كانت الذات متقدمة على هذا السلب فيلزم انفكاك هذا السلب عن مرتبة الذات ههنا استمرار بمعنى مطلق اعتبار الذات  
 وهو غير الاقتضاء والناشئة والثالث ما قال وعلى كل تقدير يراى سواء كان ههنا اقتضاء او لا يكون لا يلزم من سلب المقيد السلب بالمقيد يعني انه  
 لا يلزم تقييد الضرورة المسلمة بتقييد ليس الامكان عبارة عن سلب مطلق للضرورة بل هو سلب الضرورة التي هي بالنظر الى الذات ولا يلزم  
 ان يكون السلب مقيداً بهذه التقييد حتى يكون السلب ناشئاً عن الذات لان تقييد المقيد في المقيد لا يخرج المقيد وسبباً في تحقيقه في مقادير  
 وهو اى الممكن لذاته المشهور ان الموجود الخارج يتقسم الى الجوهري والعرضي والحق ان المقسم اليها هو الموجود في نفس الامر مطلقاً لا الموجود الخارج

لان العلم والعدد والنسب اعراض وليست بموجودة في الخارج على مذاهب اليه المحققون اعلم انه لا يرب ان من الاعراض بالاتحاد في الخارج بالنسب  
والاعداد فانها لا توجد خارج المشاعر بل لا توجد في الاذهان والصورة الذهنية عرض في الذهن مع انها ليست بموجودة خارج المشاعر ولا موجودة  
بوجود تيرتب عليه الاثار الخارجية لكونها موجودة بوجد ظلي عندهم فلا يجوز ان يكون مقسم الجوهري والعرض الموجود في الجوهري سواء اريد به الموجود خارج  
المشاعر او اريد به الموجود بوجد تيرتب عليه الاثار الخارجية فالحق ان مقسم الجوهري والعرض هي المميته الموجودة بوجد مطلقا وهذا كان ادعينا  
والوجود العيني اعم من ان يكون بنفسه او بنشأته على هذا الامور العامة اعراض كالامور الانشائية لانها قائمة بالموضوعات قياما انشاعيا  
وتخصيصا بالقيام لما اخذ في تعريف العرض بالقيام الانضمامي يخرج المقولات النسبية والكيفيات الانشائية والكم المنفصل عن الاعراض  
اذ هي باسرها انشائية وبالجملة لا فرق بين الامور الانشائية والامور العامة فلما وجد بعد هذا من الاعراض دولن الاخرى ومن زعم ان مقسم  
الموجود خارج المشاعر لما ورد عليه ان العلم والعدد والنسب اعراض مع انها ليست بموجودة في الخارج اجاب عنه بوجوبين الاول بالاشارة اليه  
بقوله والقول بان عداس الاعراض من قبيل السامحة وتسمية الامور الذهنية بالامور العينية في القيام بالموضوع والتعاضد بها والثاني ما هو  
اليه بقوله وبان الجوهري والعرض قيدا لقسم لانفسه يعني ان الجوهري والعرض ليسا مقسمين بل باقتيدان للقسم والقسم الموجود في الجوهري الموجود في  
العرض قيدا للقسم بخلاف ان يكون اعم من المقسم بخلاف ان يكون اعم من المقسم بخلاف ان يكون اعم من المقسم بخلاف ان يكون اعم من المقسم بخلاف ان يكون اعم من المقسم  
مع انه مخالف لقسمه في الثاني ان كتابا لم يرد في العرض في شيء من المواضع بحيث يتناول كل فرد منه فانه لم يبيد معنى الجوهري والعرض الا  
في نفس هذا التقسيم ولم يرد في موضع آخر عند ذكره على ما يستفاد من هذا التقسيم فان قيل فيمنعنا من كون المقسم الموجود في نفس العلم  
ان يكون الامور العامة اعراضا لكونها اوصافا موجودة في نفس المعتبر متشابهة لا يمكن ان تدخل في الجوهري فلا بد ان تدخل تحت العرض الا  
يختل المحصر انهم لم يعيدوا بها مقتضى التركيب العقلي معتبر فيها في افراد ما ينقسم الى المقولات او الامور ان التركيب العقلي معتبر فيما ينقسم الى المقولات  
بالاندراج تحتها كما يقال المهيئات اما جواهر او اعراض فيكون المندرج تحت المقولات مركبا عقليا ولا يلزم ان يكون المقسم مركبا عقليا حتى يكون  
الجوهري مع كونه مقولة مركبا عقليا وفي بعض النسخ فيما ينقسم اليه المقولات وهذا ظاهر لان المقولة عبارة عن الجنس العالي فيجب ان يكون له اصل  
والحاصل ان الامور المندرجة تحت مقولة من المقولات تكون مركبات عقلية فلو كانت الامور العامة اعراضا يجب اندراجها تحت احدي  
مقولات العرض مع انها ليست بمندرجة تحت مقولة من المقولات واذا لم تكن مندرجة تحت مقولة من المقولات فتكون الامور العامة خارجة  
عنه اي عن العرض لكونها اوصافا عقلية فانه ان هذا لا يرفع الاعتراض اوصافه انه على تقدير كون المقسم الموجود في نفس الامر بزم كوالى يكون  
اعراضا لكونها اوصافا موجودة في نفس الامر ولا يمكن ان تدخل في الجوهري فلا بد ان يدخل تحت العرض والاختلال المحصر انهم لم يعيدوا بها  
من الاعراض والقول بان التركيب العقلي معتبر فيما ينقسم اليه المقولات فتكون الامور العامة خارجة عن العرض لكونها اوصافا عقلية غير وارفة  
له لان اختلال المحصر باق بعد ولو خصص المقسم بالموجود الذي يخص في المركبات العقلية فلا عيب عن التكلف واعلم انه لا يلزم من عدم اندراج  
الامور العامة تحت مقولة ان لا تكون اعراضا اذ العرض غير مختص في المقولات التسع كما نص عليه الشيخ في تفسيره راس الشفا فالاعراض  
كالوجود والوحدة وغيرهما اعراض قائمة بالموضوعات قياما انشاعيا مع عدم اندراجها تحت مقولة من المقولات ولعمري ما قال بعض الكبار



ان الاستدلال بهذا الوجه على عدم كون الامور العائمة عرضا موقوف على ان العرض منحصر في المقولات وعلى ان المقولات اجناس اعمال لكل ما يندرج تحتها وان الامور العائمة كلها ليس بالطور الكلي في حيز المنع الاول فظاهر ان المقولات الواحدة عرض وحاشية عن المقولات واما الثاني فلما ختم صرح ان المقولات غير مندرجة تحت المقولات اندراج نوع تحت بل صدق الجواب عليه صدق عرضي وقالوا التصديقي الفصول فالصور غير مندرجة تحت المقولات بحيث تكون مركبة منها ومن غير ما اذا جاز في بعض الموجودات ذلك فليجرب مثلي في الامور العائمة البيضاء والسوداء والياض ونحوها عندني بساطة ومنها ما هو خارجا فليس واحد من المقولات ذاتية لما مع صدق ركن العرض عليه ويرغمه ذهب باللفظ اسفة فليكن الامور العائمة من هذا القبيل واما الثالث فالجواب على بساطة الوجود ونحوه لا على بساطة كل امر عام مع ان موصوفاتها هي موصوفات الامور العائمة ليست بموصوفة لها لان الشئ لا يقوم وجوده مثلا للموضوع لا بد وان يكون مقوما لما حل فيه وانما لا يكون شئ مقوما لوجوده مثلا لاحتلاله تقدم الشئ على نفسه وتقوم لا بد وان يكون مقوما على ما يقوم به وانت تعلم ان احتمال انحصار التكلف بتخصيص المقوم باق بعد ادوار وعليه بعض الاكابر قد يوجبون الاول ان هذا ما يتم في الوجود الحقيقي اذا كان عارضا واما في الوجود المصدري فلما اذ ليس موجودية الموجود به فلا باس بان يقرر للميتة ثم يقوم وجوده المنفرد كما في سائر العوارض ولو كان الوجود عين للميات في حال الميات في الجوهرية والعرضية وتقوم المحل وعدوه فوجود الجواهر هو لعدم كونه في موضوع وجود العرض عرض كونه في موضوع وانت تعلم ان كان المراد بتقوم الميتة لوجودها المنفرد انها مقومة لوجودها المنفرد في الزمان بعد الانشعاع فلما نحن في ما فيه ان مقومه الذهن لا الميتة لانه صنعت قائمة بالذهن قيام العرض بالموضوع وان كان المراد بها انها مقومة لوجودها بالموجود لوجود المنشأ ففينا ان تشاهد ان كان صنعت زائدة على الميتة فيكون تقويمها لغيره عن تقويم شئ الذي هو صنعت منقصة فيلزم تقدم الشئ على نفسه كما لزم على تقدير كون الكلام في الوجود الحقيقي وكونه عارضا وان كان شئ نفسه للميتة فقدم تقدم الشئ على نفسه ظاهر جدا واتاني انه لو تم ما ذكره فلا يتم الا في الوجود ونحوه ولا يتم في سائر الامور العائمة فليتأمل قال في الحاشية في اشارة الى ما يروى عليه هو انه يحتمل انحصار المقترين في التسميات اذ الامور العائمة ليست بجواهر فليعلم كل من اعراضا ايضا يطل حصرا لوجود الممكن في الجواهر والعرض ولكن ان يقال في جواب ان الوجود والامكان ونحوهما ما خذ في القسم فليقسم للجواهر والعرض الموجود الممكن في نفس الامر وهو اى القسم وما خذ فيه بان يكون جزا للميتة من جملة الاقسام والايلازم كون الشئ وجبه فردا لنفسه وكله فلا يكون الوجود والامكان وغيرهما جواهر ولا عرضا بل هو ما يصدق عليها لوجب صدق القسم وجبه على الاقسام فلا يحتمل انحصار الاحتلال بالايلازم لو كان داخل تحت القسم ولا يدخل تحت قسم من الاقسام وهما ليس لك اذا الوجود ونحوه ما خذ في القسم وليس داخل تحت ادوار وعليه بعض الاكابر قد يوجبون الاول بان الوارد بجهلهم قال ان اللازم من بيان ان موصوف الوجود وليس موضوعا فالوجود موجود ولا في موضوع فيلزم ان يكون جوهرا ولا وجبه لاحتلال انحصار بيان انه ليس في موضوع الا ان يزداد في تعريف الجواهر قيد زائد كونه موجودا في المادة او قائما بنفسه وناسيا بان ما قال في العذر غير تمام لان الماخوذية في القسم لا ينافي كونه من الاقسام بل يؤخذ فيه ان صدق عليه القسم صدق الكلي على الفرد فلا بد من دخوله في جملة الاقسام والا اخل بقطر قطعا وفيه ان يصدق عليه القسم ان كان متنا للقسام او عام منه فلا يكون من جملة الاقسام والمراد باليوجد في القسم ما يكون مساويا للقسم او عام منه فيمكن ان يقال لبعض الامور العائمة اعني ما شمل القسمين لا يمكن ان يؤخذ في القسم لعدم كونه مساويا للوجود في نفس الامر بل خص منه لصدق الموجود في نفس الامر في القسم الثالث بدونه

فيصدق عليه انقسم صدق الكل على الفرد فلا بد من دخول في جملة الاقسام والاكمل المحصر قوله اي في محل آه لما كان ظاهر الكلام معها ما يكون تقويم المحل على اتي وجب كان سواء كان طبعية المحل او شخصية كما في كونه موضوعا وليس كك والالكان كل محل موضوعا لوجوب احتياج المحل مطلقا في تنصده الى المحل فسر قوله اي في محل اقوم ذلك المحل الى حال من حيث العموم والخصوص يعني يكون المحل العام مقوما للمحل الخاص العام والمحل الخاص يكون مقوما للمحل الخاص والاحتياج في ان يكون بعض الاعراض من حيث العموم علة لتنشخص المحل او من تتمات تنخص المحل كما قالوا الزمان علة لتنخص الحركة والالين والشكل والمقدار تتمات لعلة لتنخص الجسم فلا يثبت تنقض تعريف المادة بدخول موضوعات هذه الاعراض ولا تعريف للموضوع بخروج محالها ما عدا مقتضى تعريف المادة بدخول موضوعات هذه الاعراض فلما قال فلما مادة التي هي محل الصورة اقوم محل فيلزم من الاعراض القائمة به من حيث العموم والخصوص يعني ان المادة وان كانت موضوعة بالنسبة الى الاعراض القائمة بها كالليفية الاستعدادية وغيره لكن لا اقوم المحل الذي هو الصورة بهاتين شخصيتين يعني ان المادة لا تقوم الصورة الحالية فيها حتى العموم والخصوص بل انما تقوم من حيث الخصوص لاس من حيث العموم واذا لم تكن مقومة لاس من حيث العموم فلا تكون موضوعة بها فان الصورة المطلقة لا تحتاج الى السبيل اصلا بل السبيل يحتاج اليها في وجودها وتصلها فالسبيل مادة لا تصور الحالية فيها لاحتياجها اليها وموضوعة لها في القائمة بها بالاستعدادية واعدا والموضوع عبارة عن المحل المستغنى عن المحل بنفس حقيقة وان كان محتاجا الى المحل العام بحسب الخصوصية والعرض عبارة عن المحل المحتاج الى المحل بنفس حقيقة فلا يكون تعريف للمادة منتزعا بموضوعات الاعراض المذكورة وذلك لان الصورة ليست محتاجة اليها من حيث هي ولا بد للاعراض من ان تكون محتاجة الى محالها من حيث هي بل الصورة محتاجة اليها من حيث الخصوص فقط والعرض كما يكون محتاجا الى المحل من حيث الخصوص يكون محتاجا اليه من حيث العموم ايضا واذا لم يكن المحل من حيث العموم محتاجا الى المحل فلا يكون المحل عرضا ولا محله موضوعا وما عدا مقتضى تعريف الموضوع بخروج محال الاعراض المذكورة فلما قال بخلاف العرض فانه من حيث هو محتج الى المحل المطلق ومن حيث الخصوص محتج الى المحل الخاص فلا يخرج محال الاعراض المذكورة عن تعريف الموضوع لان تلك الاعراض من حيث هي محتاجة الى المحل المطلق وان كان خصوص المحل محتاجا الى المحل من حيث هو هو الحاصل ان محل الصورة محتج اليها في الوجود يعني ان طبعية المحل محتاجة الى طبعية الصورة وخصوص الصورة محتاجة الى خصوص المحل بخلاف العرض فان طبعية المحل غنية عن طبعية العرض كما ان خصوص المحل غني عن خصوص العرض فاحتياج طبعية المحل الى طبعية المحل في الوجود وغناها عنها في الوجود مدار جبرية المحل وخصيية المحل الاول يسمى صورة والثاني عرضا ومحل الاول مادة ومحل الثاني موضوعا لتحقيق ان معنى احتياج العرض لمطلق الى الموضوع المطلق والخاص الى الخاص ليس الا ان مطلق وجود العرض محتج الى مطلق وجود الموضوع وجوب العرض الخاص محتج الى الموضوع الخاص ولا يخفى على مستيفظ ان الصورة بالقياس الى المادة ايضا على هذه الشاكلة اذ وجود الصورة الخاصة محتج الى المادة الخاصة ضرورة ان تنخص المحل فرغ تنخص المحل كما تقرر عندهم اما احتياج وجود الصورة المطلقة الى وجود المادة المطلقة فلان حلول الصورة الخاصة في المادة يستلزم حلول طبعية المطلقة فيها وهو يستلزم ان يكون طبعية الصورة محتاجة الى المادة او المحل لا يتصور بدون الحاجة الذاتية وقد تضمنوا عليه الفهم حيث اثبت السبيل في جميع الاجسام بعد اثباتها في الاجسام مقابلها لانها

بان الجمعية طبيعية نوعية وقد احتاجت الى المادة في الاجسام القابلة للافكاك فلا تكون غنية عنها لانهما لا الماحلت فيما بل تكون محتاجة اليها  
لذا تحتاج اليها حيث كانت واذ كان حلول الجمعية الى صفة في المادة مستلزما لحلول طبيعتها المطلقة والحلول لا يتصور بدون الافتقار  
الذاتي فيكون مطلق وجود الصورة اذ يحتاج الى مطلق وجود المحل فلا فرق بين العرض والصورة بهذا الوجه اصلا وفقه الامر ان الحلول عبارة  
عن نحو الوجود ولذا قيل حلول شئ في شئ عبارة عن وجوده له ورسوخ ان شاء الله تعالى ان مصداق الوجود هي نفس الجمعية الطبيعية التي حلت  
في شئ يكون بنفس ذاتها ورسوخ حقيقة مصداق الحلول ومطابق الوجود الناعمي بل امرنا ان عليها في الصورة لما كان وجودها هو حلولها في محلها  
كانت بنفس ذاتها ورسوخ حقيقة مصداق الحلول ومطابق الوجود الناعمي فلا يجوز ان تكون مستغنية عن المحل بنفس حبيتها بل هي فيها لا  
اليه خصوص ليقوا وهذا بعينه شاكلة العرض كما لا يخفى فاستبان ان الفرق بين العرض والصورة لا يمكن بالنحو الذي ذكره غاية ما يمكن ان  
يقال في الفرق بينهما ان اشتراكا في كونها عالين في محل لكن العرض محتاج الى المحل مطلقا يعني ان العرض الخاص محتاج الى المحل  
الخاص والعرض المطلق محتاج الى المحل المطلق وحل العرض لا يحتاج اليه اصلا الا المحل المطلق الى العرض المطلق ولا المحل الخاص الى العرض  
الخاص ولا المحل الخاص الى العرض المطلق ولا المحل المطلق الى العرض الخاص واما الصورة فالتامة الخاصة منها محتاجة الى محلها الخاص ضرورة  
ان تشخص المحل فرع تشخص محل وتحتاج في وجودها المطلق الى محلها المطلق لا انما طبيعية ناعمية وتحتاج محلها الخاص الى طبيعتها المطلقة وطبيعتها  
المطلقة شريكة لعلها كما ثبتت في محله وبهذا يظهر الفرق بين المادة والموضوع اذ المادة تقتضي وجودها بالفعل الطبيعية ماضية لا الى خصوصيات  
والموضوع لا يفتقر في وجوده بالفعل الى ماض في اصلا لا الى مطلقه ولا الى خصوصه وبعد في كلام قد ذكرناه في شرح الهدية السعيدية واعلم انه  
لما اشترف فيما بينهم ان اتصاف شئ بشئ فرع وجود الموصوف اور وعليه محقق الدواني بان البيولي متصفة بالصورة مع انه ليس للبيولي تقدم  
على الصورة بل الصورة متقدمة عليها واجاب عنه المحشى في الحاشية بقوله اتصاف البيولي بالصورة من حيث انها صورة مطلقة متقدم  
على وجود البيولي وذلك لان البيولي امر بهم في حد ذاتها حتى ان غلبتها فعلية القوة وجوبها جبرية الاستعداد وليس شيئا متصلا بالم  
يقترن بالصورة ومن حيث انها صورة متقدمة متاخرة عنه اذ البيولي بعد اتصافها بالصورة المطلقة توجد تقيده تشخص الصورة والحاصل  
ان الصورة المطلقة متقدمة على البيولي في وجود نفسها ولا يمكن وجودها مجردة عن العوارض المتشخصة كالوضع المعين والمقدار والشكل والمميز  
وقال بها بي البيولي في محتاجة الى البيولي في تشخصها فالصورة المتشخصة لا افتقارها في وجودها الى البيولي تكون حالتها فيها ويكون الاتصاف بها  
انضماميا يتوقف على وجود المحل في الخارج واتصافها بالصورة المطلقة اتصاف انتزاعي كما سيصرح به في الخواشي الآتية بناء على ان البيولي  
امر بهم والصورة شئ متصل ولا معنى للانضمام متصل الى المبهم فاتصافها بالاتصاف انتزاعي وهو لا يستدعي تقدم وجود الموصوف فيكون  
البيولي قد قصورت اى صارت ذات صورة مطلقة ووجدت قصورت اى صارت ذات صورة معنية وهذا معنى قولهم البيولي محتاجة  
الى الصورة في وجودها والصورة محتاجة اليها في التشخص انتهى انت تعلم ان الصفة في الاتصاف الانتزاعي لا تكون موجودة في الخارج كقول  
مغاير لوجود الموصوف بل الموصوف يكون في الخارج بحيث يصح انتزاع الصفة عنه والصورة موجودة بوج ومغاير لوجود البيولي ولا معنى  
لكون الحال في البيولي شخص الصورة فقط لما عرفت ان حلول الشخص مستلزم لحلول الطبيعة قطعاً ولا دخل فيه لانتزاع اصلا ثم الاتصاف

الانتماء وان لم يستع تقدم الموصوف لكن لا اقل من وجوب المعينة بين وبين وجود الموصوف والاصح استعاضة شيء من المعدوم المحض  
فانهم واجاب لمحقق الدوالي عن هذا النقص اوجين الاول ان علة الميولي نفس الصورة والما تصاف الميولي بالصورة فيخرج ان يكون  
متاخر عن الميولي فلا يخدور وهذا ما يصح لو لم يكن نفس احية الصورة حاله في الميولي وتصيجه حاله فيها بعد تحققها في نفس المخرج من اجل  
شيء في شيء لا يمكن بدون الحاجة الذاتية كما تقرر عندهم مع ان متاخر طول الصورة عن نفس الصورة مخالف لتصريحنا ان تصاف  
الميولي بالصورة من حيث انها صورة ما تقدم على الميولي وان كان متاخر عن وجودها الذهني وهذا التصاف ذهني والتصاف بالهوية  
المعينة متاخر عن وجود الميولي ويرى عليه ان التصاف بصفة موجودة في الخارج لا يكون الا لوجود تلك الصفة في الخارج ومنها الصورة موجودة  
في الخارج فيكون التصاف بها يعني في الخارج لا في الذهن والاضاح قد صرح ان الميولي والصورة مثلا ذواتان في الخارج وان الصورة  
المطلقة شركة لعلة الميولي في الخارج وظاهر ان كون الصورة المطلقة شركة لعلة الميولي وكون الميولي علة قابلية لما يلزم وجودها كالتأني  
والشكل ليس الا بحسب الوجود الخارجي لا بحسب الوجود الذهني فلا معنى للقول بان تصاف الميولي بالصورة ذهني ومنها كلام طويل  
قد استوفينا في شرح الهدية السعيدة وفي رسالة مفردة لنا في هذا البحث والسر فيه ان العرض لمعية ناعية محض والصورة طبيعة مستقلة  
من حيث هي وغير مستقلة باعتبار العوارض مثال انت تعلم ان ان الوجود يكون العرض طبيعة ناعية وكون الصورة طبيعة مستقلة ان  
بطبيعة حال في محل تلك الصورة فنية ما عرفت ان العرض والصورة في سبيل واحد وان اراد معنى آخر فليصور حتى يتطرق في قوله وهو الماد  
آه المادة منها هم من الميولي فان محل الصورة الجوهرية المعينة هو المركب من العناصر الاربعة بناء على بقا صور البسائط في المركبات كما صرح  
بعض المحققين فاعاد على تعريف الموضوع بالمحل المستغنى عن الحال بان محل الصورة المعينة هي المادة وهي اي المادة الغضوية غير محتاجة  
اليها اي الى الصورة المعينة لاني الوجود مع ان المادة لا بد وان تكون محتاجة الى الصورة في الوجود لان الفرق بين الجوهر والحال العرض  
ان الحال ان كان محله موجودا وهذا الحال انما يوجد بالفعل محله فهو عرض ان كان محله لم يوجد بالفعل الاسباب ذلك الحال ولذلك الحال حق  
في إيجاد محله بان يكون نفس معية شركة لعلة فهو الصورة ولا في تحصل النوعي اشارة الى وضع ما قيل ان الحال الذي يحتاج اليها المحل في وجوده  
بالفعل او في تحصله نوعا وحققة حقيقة تكون صورة الاعضاء والصورة التركيبية ان كانت لا تحتاج اليها المادة في وجودها بالفعل لكنها تحتاج  
اليها في تحصلها نوعا اي اقوتامثلا فتكون الصورة التركيبية المحصلة لما نوجبه الاعضاء في المادة غير محتاجة الى الصورة التركيبية  
اصلا لاني الوجود ولا في تحصل النوعي لانها كانت قبل فيضانا متحصلة بالصورة الجوهرية الغضوية وهي كافية في تحصلها فلا يحتاج في تحصل  
الى تلك الصور اصلا سا قلا ان محله هو المركب الممتزج من العناصر الاربعة وهو قبل الصورة المعينة ليس متحصلا بصورة تجعلها نوعا محصلا  
وان كان موجودا وهذا ما يصح لو كان من شروط الصورة ان يقوم محله اما موجودا بالفعل او نوعا محصلا في الحال الذي لا يفيدها وجوده بالفعل  
ولا النوعية ليس صورة فالصور التركيبية جوهرها ولكن ظهر من كلام الشيخ في قاطعها حياس الشفاء ان محل الصورة لا بد وان يكون محتاجا اليها  
في شئيتية وجوده بالفعل لاني تقدم نوعا وقد فصل هذا العرض باطل في شئ قد تمت شئيتية قبل حلولها فيه وقد اقرت عن الصورة او الصورة  
لا تمل في شئ قد تمت شئيتية قبل حلولها فيه بل انما يصير ذلك شئيا بتلك الصورة على هذا معنى العرض هو الحال في المحل المستغنى عنه



هي بعينها هيولى الجز بعد طرية معنى انما هو واحد بالوحدة الشخصية البهيمية وكذا هيولى المنفصل بعد زوال الانفصال هي بعينها هيولى متصل انما  
يطلق بالاتصال والانفصال الوحدة الأكثر العارفتان فليست هيولى في حد ذاتها ذات محض حتى تقوم كل صورة في حصتها منها والآن  
قابلة للاتصال والانفصال بل كون المنفصل حصته من هيولى والتفصيلين حصته اخرى منها فلا يشترك هيولى الشخصية بينهما بعد بقاء الشخصية  
المعنية مع تبدل الصور فظن ان هيولى مع وحدتها الشخصية قابلة للتقابلات ومثل لكل حلية وصورة ولذا قال في تحقيق ان محل صور المركبات كما هو  
الما قوتية هو هيولى من حيث انما متصورة بصور البسائط اجمع فاهيولى بعد كونها مصورة بصور البسائط صارت مستعدة للصورة التركيبية  
وان لم تكن بنفسها اوسع واحدة او اثنين او ثلاثة منها مستعدة لها وادنت تعلم ان اشكال لزوم غرضية الصور التركيبية باق بعد ان لا يخفى ان  
اي هيولى تحصل تصورها بصورة ما هي بالقدرة المشتركة من صور المركبات التي تصور بصورة معينة منها هي من صور المركبات والآتي ان  
لم تحصل محل الصورة التركيبية المعنية التي هي تحصل قبل انضمامها اليه يلزم حلول المتحصل في غير المتحصل يعني ان محل الصورة المعنية التي هي تحصل  
لا بد ان يكون متحصلا قبل انضمامها اليه اذا لم يخلو المتحصل في غير المتحصل وتحصل بان يحصل الصورة النوعية التركيبية المطلقة وتحقق بها اتصال  
اتنزعها والاتصال الاتنزاعي لا يجب ان يتأخر عن وجود الموصوف كما قال السرفيه ان الاتصال هيولى بالصورة المطلقة الاتصال  
اتنزاعي وهو لا يقتضي تقدم وجود الموصوف فلا يلزم تقدم وجود هيولى على وجود الصورة المطلقة وبالصورة المعنية الاتصال انضمامي وهو  
الموصوف قبل انضمام الصفة والاتصال الاتنزاعي لا يجب ان يتأخر عن وجود الموصوف ان استلزمه والاتصال الانضمامي يجب ان  
يتأخر عنه كما سياتي تفصيل ذلك قد عرفت ان الصفة في الاتصال الاتنزاعي لا تكون موجودة في الخارج بوجوه ومغاير لوجود الموصوف بل هي  
يكون موجودا بحيث يصح انزع الصفة عنه وهنا الصورة موجودة بوجوه ومغاير لوجود هيولى فلا معنى لانزع الصورة المطلقة عنها فلما لم  
وجودها وانتم الصورة المطلقة التي اتصال هيولى بها الاتصال الاتنزاعي اما ذاتية الصور المعنية او غرضية ما على الاول لا يصح القول بان الاتصال  
بأحد الاتصال الاتنزاعي وبالأخرى انضمامي لان ذاتي الموجود في ظرف موجود في ذلك انظر الى ان يفتي على نفي وجود الكل الطبيعي في الخارج  
وعلى الثاني لا معنى للقول بان الاتصال بها سابق على الاتصال بالصورة المعنية لان الصورة المطلقة لا يكون موجودة على هذا التقدير  
الابشعها ومشبهها وصف انضمامي ضرورة ان القدر المشترك بين الصور المعنية ما يتنزع عن الصور المعنية فالالاتصال بالقدرة المشتركة  
في قوة الاتصال بالوصف الانضمامي فلا بد وان يتأخر عن وجود الموصوف ثم انه لا يلزم من حلول الصورة التركيبية في هيولى حال كونها متصلة  
بصور البسائط حلول المتحصل في غير المتحصل كما لا يخفى على من رفق سليم وبهذا يظهر ان هيولى المركبات خمس مراتب الاول تصورها  
بالصورة الكلية المطلقة الثانية تصورها بالصورة الجمعية المعنوية الثالثة تصورها بصور البسائط في هذه المرتبة وهتان تصورهما بالصورة المطلقة  
للبسائط وتصورها بالصورة المعنوية لئلا الرابعة تصورها بالصورة التركيبية المطلقة والخامسة تصورها بالصورة التركيبية المعنوية انتهى قوله في  
والمادة اه المراد بالتبليغ التبيين الجزئي لما فيه وقع لما يرد على الشارح من ان قوله والموضوع والمادة متباينان من وجان تحت محل انذار  
ان خصمين تحت الاعم يدل على التباين الكلي بينهما انه قد سبق ان المادة تكون موضوعا بالنظر الى الاغراض القائمة بها ووجه الدفع ان المراد بالتباين  
الاعم بين التباين الكلي للاثبات التباين الجزئي وفيه لانه ان المراد بالتباين الجزئي ما هو اصطلاح اى المعنى الاعم الشامل للتباين الكلي وهو موصوف وخصوص



من وجه فلا معنى لجعله قسما للتباين الكلي وان اراد العموم والخصوص من وجه فانما يتم لو ثبت ان من اللوازم ليس بموضع اعتقاد وهو في حيز النقصان  
فالظاهر ان الوجه بما قاله الفاضل ميرزا جان ان المراد بالتباين التباين بالحيثية والاعتبار يعني اننا لا نصدق ان على شئ واحد باعتبار واحد بل  
باعتبارين الاعتبار الامر من التضادين فيما قلناه ان لا يكون اده اعلم ان الزمان عند جمهور المتكلمين امر موهوم ومعروض القلبية والبعديتين حقيقيتين  
وبلذات الاشياء المستقدرة والمتأخرة فالقبل كان موجودا في الواقع ولم يكن البعد موجودا فيه ثم يكون البعد موجودا فيه والاول لم يكن متقدما والآخر  
متأخرا وهذا المعنى عند عدم ليس لان الشئ من الممكنات بل في اختيار الفاعل المختار فاجوده مع عدم الآخر صار متقدما ثم اجوده الآخر اما مع مضارعة  
وجوده او مع عدمه مضارعة بعد وعند جمهور الحكماء امر موجود ومعروض القلبية والبعديتين حقيقة مجردة متصرفة بنفسها تكون لاجزا لما تقدم وما خسر  
بالذات والاشياء الآخر بالعرض بواسطة مقارنته بهذه الحقيقة مع اتفاق المتكلمين والحكماء على انه غير متناه في طرف الماضي واما عند  
اهل التحقيق من المتأخرين فهو موجود متناه في هذا الطرف اى في طرف الماضي وحكم الوهم بلاتناهي كحكمة بلاتناهي المكان فكما لا عبرة في حكم بلاتناهي  
المكان كذا لا عبرة في حكم بلاتناهي الزمان فالقديم الزماني عند جمهور المتكلمين والحكماء هو الموجود المستمر في الامتداد الزماني الغير المتناهي في طرف  
الماضي فلا يقف وجوده عند حد من ذلك الامتداد ويكون قبله عدم والفرق بين قول الحكماء المتكلمين ان القديم الزماني عند المتكلمين لا يكون  
مستوقفا لعدم في الواقع والحادث الزماني لا يكون مستوقفا به في الواقع لان الاعداد والوجودات كلها واقعية عندهم فما يعيد يعيد عن الواقع  
وما يوجد يوجد في الواقع والسبق واللاحق بهذا الوجه موجب التوهم متغير متناه يكون القديم متناهي من دون توقف عليه ولا على جزئه ويكون  
الحادث في شرطه وقبله عدمه في تلك المدة الغير المتناهية والحكماء قالوا لا تجد ولا تعاقب في نفس الامر والواقع ولا يصح ان يقال فيما عدم  
ثم وجوده او وجوده عدم والموجودات كلها قديمة بهذا النحو من الوجود والموجودات كلها قديمة به وبهتة وليس شئ منها حادثا وبهتة الزمان الغير  
المتناهي مع فاعيه من الزمانيات المتخصصة بجزء منه سواء كان منطبقا عليه وغيره منطبق موجودة في نفس الامر وكما لا فوات ولا لاحق  
في هذا النحو من الوجود وانما الفوت واللاحق لبعض الزمانيات من بعض بحسب لوجود الزماني التدريجي والقديم الزماني ما يكون وجوده مستقرا  
للزمان الغير المتناهي في جانب الماضي اما على سبيل الانطباق عليه ولا على سبيل الانطباق عليه فالقديم الزماني التدريجي والقديم الزماني ما يكون وجوده مستقرا  
الزمان ما يوجد في شرطه اما على سبيل الانطباق عليه ولا على سبيل الانطباق عليه فالقديم الزماني التدريجي والقديم الزماني ما يكون وجوده مستقرا  
ليس بمحقق خلافا لصاحب الافق لم يمين فانه زعم ان القبلية الانفكاكية التي تكون القبل بها متفكا عن البعد قد يكون تجل امر متداو طرف  
منه موجودا وهو موهوم وهذه القبلية الترابية ويكون القبل بهذه القبلية في جزء من الممتد واحد منه والبعدي جزء آخر منه واصل آخر  
وكون اجزاء الفصل واحد منه فاصلا بينهما وقد يكون لا تجل امر متداو ولا ممتد به من حدود الممتد بل يكون الانفكاك بين القبل والبعدي في نفس  
الامور والواقع بحسب تقدم عدم الصريح على ذات المتأخر مع تفرقات المتقدم في نفس الامر في القسم الاول عدم البعد ووجوده في  
حين وفي هذا النحو وجود البعد في غير عدمه نظير الاول وقوع الجسيم في مكانين ونظير الثاني وقوع الجسيم في مكان واحد على سبيل التعاقب  
فالمسبق بعدم بهذا السبق في دعاء الدهر هو الحادث الدهري والعالم كله حادث دهرى والقدم الدهري فمفصل بذات الواجب سبحانه  
والشئ اختار هذا المذهب وتسمى هذا الحادث حدوثا زمانيا حيث قال وعند التحقيق القائلين بوجود الزمان وحدوثه متناهي في جانب



وان كان الجوهر بالذات معرضا للعرض لكن لا يزم ان يكون معينا لمس يانه هنا او هناك الجوهر بالذات فان تعيين فعل الشيء ومن الجانبين معين  
الشيء والذات كان بالعرض يانه هنا او هناك بالذات كما ان المحسوسية لبعض الاعراض بالذات ولما اما بالعرض لكن التعيين بالمحسوسية يجوز ان يكون  
بالذات المحسوس بالعرض وهذا اي باذكري من معاني الاشارة فينفذ ما تيراي ووروده من ان الاشارة فعل لشيء ذي فاعل الامتداد وانفسه  
الاشارة ليست نفس الامتداد اذ الاشارة فعل للشيء والامتداد ليس من فعل لشيء فكيف يصح تفسير الاشارة المحسوبة بالامتداد بالمفهوم وجه  
ان دفاعه ان فعل لشيء انما هو الاشارة بالمعنى الاول لا الاشارة بالمعنى الثاني الذي هو الامتداد وفيه ان المعنى الثالث انما هو فعل لشيء اما ان  
يقال المحسوس اضافي بالنظر الى المعنى الثاني فافهم وان قابل الاشارة المحسوبة بالذات هو الاعراض القائمة بالجسم من الالوان والسطوح لا الجسم  
فانه محسوس بالعرض والالوان والسطوح القائمة بمحسوسه بالذات فلا يصح القول بان الجسم قابل للاشارة المحسوبة بالذات كما صدر عن المصنف ان  
القابل للاشارة المحسوبة بالذات ما هو محسوس بالذات وجما دفاعه انه لا يزم للاشارة المحسوبة بالذات ان يكون المشار اليه محسوسا بالذات في  
معنى من المعاني وان ما ذكره الشارح ههنا من ان قيد بالذات احتراز عن العرض فانه قابل للاشارة على سبيل التبعية منافع لما ذكره في بحث  
الحلول من حواشي شرح التجريد من ان الاشارة تكون الى النقطة والخط والسطح بالذات والى مجالها بالعرض وجما دفاعه ان ما ذكره الشارح في  
بحث الحلول هو الاشارة بالمعنى الاول الثاني وما ذكره ههنا هو بالمعنى الثالث قوله وما ذكره آه لما كان هذا الكلام من الشارح شعرا بان يصح  
الواجب حلولا في ذاته تعالى مع ان المتكلمين قائلون بقيام الصفات بذاته تعالى من غير حلولها فيه اعرض عنه وقال بل لا حلول عند المتكلمين  
سوى ذلك اي سوى الحلول في التخيير التام لا يطلقون الحلول على قيام الصفات بالواجب تعالى قال بعض نفاذي كلام محشي الى ان الصفات  
عندهم احوال ليست بموجودة ولا معدومة والحلول انما يطلق عند عدم قيام الاعراض حتى من اقسام الموجود قوله فلا يتبناه آه ولذا لا يتجه  
عليه النقض بالاطراف المتاخمة بانه يصدق عليها تعريف الحلول كونهما متحدة في الاشارة مع انه لا حلول بينهما عندهم لانها ليست متحدة  
بالذات يعني ان التعريف للحلول في التخيير بالذات كما يدل عليه تقسيم الحادث والضمير في قول المصنف ان نخيصة بدرج الى التخيير بالذات  
والاطراف ليست متحدة بالذات فخرجت عن التعريف ومدار النقض على عود الضمير الى التخيير المذكور في الحال في التخيير مطلقا يحصل الجواب ان المراد  
التخيير بالذات بلالة التقسيم والضمير في التعريف راجع اليه فليس المعروف عاقل في نقض التعريف بدخول الغيول هو خاص وايضا جواب آخر من  
النقض تقريره ان المراد باتحاد الاشارة اتحادا بحسب وجودي الحال والحاصل على ما يساق اليه الذهن يعني ان يكون الحال على اثنين من تعدد الاشياء  
بحسب وجودها وهو في الاطراف المتاخمة بحسب التداخل يعني هنا قد تحتمل الاشارة بالنظر الى التداخل واما بالنظر الى وجودها فيضع التعديل  
قد يقع قبل حدوث التداخل وقد يقع بعدا فاعترض ان المتكلمين لا يقولون بهاي الاطراف يعني ان هذا التعريف للمتكلمين وهم لا يقولون بوجه  
الاطراف قوله فالاولى ان يفسره في هذا التفسير في تفسير الحلول بالاختصاص انما كانت شك وشك وهو ان ارد بالاختصاص  
الانعام ما يصح بسبيل النفث على المنعوط مواطاة بلا واسطة ووقطاعة ظاهرة ضرورة ان العرض مثل السواد حال في الجسم قطعان  
لا يحل على الجسم مواطاة اذ لا يصح ان يقال الجسم سواد وقال بعض المحصلين من نظائر كلامهم حتى ان يكون مثل السواد حصة مخصصة للعرض  
اي العرض الذي هو مثل السواد اي يكون مبداء او لا يكون محمولا بالمواطاة فالعرض النقص بعض الاعراض فلا يدل على انه لا يكون في

الاعراض حمل بالمواطاة اعملا وان يكون مثالا اعضاء اللام في العرض للجنس او الاستغراق فالماحصل ان فردا من افراد العرض لا يحمل مواطاة  
 فيخرج جميع افرادها وهذا موافق لما قيل ان اريد بانواع ما يصح سببه حمل النعت على المنعوت مواطاة فلا يصدق على شئ من افراده لكن  
 المناسب لما سبق قول الخشعي من اثبات الحلول في اشتقاقات وحديثها ان كل على الاحتمال الاول فخطا وان اريد به ما يصح حمله عليه بواسطة  
 ذو فرد عليه اختصاص المال لصاحبه يعني انه لا ريب ان المال مختص بصاحبه بحيث يصح حمل فيها بواسطة ذواته ان يقال زيد فرد مالي فيلزم ان  
 يكون المال حالا في صاحبه بل يرد عليه اختصاص المعروض بعارضه يعني ان المعروض له اختصاص بعارضه بحيث يصح حمل المعروض على العارض  
 بواسطة ذواته يصح ان يقال السواد ذو حجم فيلزم كون المعروض حالا في العارض مع ان الامر بالعكس وجاب عنه بعض المحققين وهو المحقق  
 الدواني باحاصله بان المراد به اي بالا اختصاص الناعت ان يكون مختص وصفه الآخر ومحمولا عليه بواسطة ذواته لا بالسبب امر آخر يعني ان  
 يكون المختص هو السبب لتقريب الاختصاص الآخر به بان يكون هو بذاته وصفه الآخر كما سواد فانه لذاته محمول على الجسم توسط ذواته يعني ان السواد  
 سبب قريب لكون الجسم اسود فانه لذاته وصف الجسم ومحمول عليه بواسطة ذواته بخلاف المال فانه محمول على المالك لا بذاته التي هي التملك بل  
 المحمول في الحقيقة هو التملك بواسطة ذوات المال فان المحمول لابد وان يكون له علاقة بالموضوع ولا علاقة للمال بصاحبه فان المالك هو ذواته  
 بالمال فردا ما يتصف بالتملك بالمال لا بالمال واعلم ان محقق الدواني بعد اجاب بهذا الجواب قال والحاصل ان تصور الاختصاص انما  
 اى الاختصاص الذي للنعت بالنسبة الى المنعوت يبري بوجوب تميز عن غيره وذلك كفى في المقصود وان لم يحلح بالادوات واما اختصاصا  
 خاصا بموصوفاته لا بآثاره كما في غيره او بفرق باليدية تميز ذلك الاختصاص والادوات الاخر من الاختصاصات وبالجملة تصور الاختصاص  
 الذي للنعت بالنسبة الى المنعوت يبري وهو كاف في المقصود وان لم يكن ههنا معلومة اذ لا عرض منه يعتد به وانت تعلم انه يرد عليه اولاً ان  
 الاختصاص الناعت على طريق الوصف ياتي عنده اذ لا يكون المختص وصفه الآخر لذاته يعني ان الماهية تتركيبية الوصفية تدل على ان الناعتية  
 بسبب الاختصاص فلا يصح قول المراد بالاختصاص الناعت ان يكون المختص وصفه الآخر ومحمولا عليه بواسطة ذواته لا بالسبب امر آخر سواء اذ حمل  
 ههنا بواسطة ذواته بسبب امر آخر اعني الاختصاص ذاتيا ما يميز بقوله مع انه على ذلك التقدير اى على تقدير ان يرد بالاختصاص ان يكون المختص  
 وصفه الآخر ومحمولا عليه بواسطة ذواته لا يصدق الاختصاص الناعت على حلول الصفات المشتقة في موصوفاته اعمد حملها على موصوفاته بواسطة  
 ذواته في الحاشية الصفات المشتقة لها اختصاص بموصوفاتها وهو نشأ لا اتحادا لها مع اتحادها بالعرض وحملها عليها اعملا بالمواطاة انتهى وفيه ان  
 كلامه مبنى على ما هو المشهور عند الجمهور من انتفاء الحلول من المشتقات فالحمل العرضي لا يسمى حلا عندهم فالاولى ان يقال في جواب الشك ان المراد  
 بالاختصاص الناعت اختصاص به اى بسببه يصير احدنا الغنى الآخر بنفسه لا باعتبار امر آخر غير الاختصاص والمراد بالنعت ما يتصف به شئ  
 مواطاة او اشتقاقا فاسود مثالا اختصاص بالجسم يصير غنى بنفسه بخلاف المال اذ ليس له اختصاص بالمالك كك ليعني ان المال ليس له  
 اختصاص بالمالك بحيث يكون غنى بنفسه بل اختصاصه مع صاحب المال بسبب امر آخر هو التملك فيقال زيد فرد التملك بالمال فلهذا المعروض  
 ليس له اختصاص بالعارض بنفسه بل بسبب امر آخر هو العرض بسبب يصير غنى بواسطة ذواته فيقال السواد ذو العرض الجسم وانما قال فالاولى اشتراك  
 الى ان جواب المحقق للدواني آمل الى ان يقال ان يقال المراد بقوله لا بالسبب امر آخر ان يكون المختص وصفه الآخر ومحمولا عليه لذاته لا بالسبب امر آخر كقول

معروضا بالذات والملاو بسبب الواسطة والاطلاق عليها شئنا والاختصاص ليس واسطة في العوض فانزع الايراد ان التحقيق ما فاد بعض الماكبة  
ان الناعية ليست مبرهنة بايدي اسباب بل الذات لتقصان فيها الاتصال لان تكون موجودة الابان يكون لفتاوصف الاختصاص  
بالناعية وتاسع واما لان الاختصاص لازم من لوازم الذات لتقصان في الذات فتدعى الذات ملزمة للناعية والاختصاص وصف  
به لعلها المتعارضة فاذا كانت الناعية ليست بسبب فلا دخل للاختصاص في ان يكون صحيح حمل النعت مواطاة او بواسطه وفي كلام المحقق  
الدواني اشارة الى هذا وبهذا اي باذكار ان النعت ما يتصف به شئ مواطاة او اشتقا فليطرا ان العرض اعم من العرضي لان العرضي ما يحل على العرض  
مواطاة وهو ما اشتق او ما في حكمه مشتق في محل بلا واسطه والعرض عبارة عما يتصف به شئ سواء كان الانصاف على طريق حل المواطاة  
او الاشتقاق في مشتقات وما في حكمها اعراض بصديق تعريف العرض عليها فالتن ان الاعراض ليست الالمبادي دون المشتقات وما في حكمها ليس  
بشئ اذ معنى العرض كما يصدق على المبادي يصدق على المشتقات وما في حكمها ايضا فتدعى احداهما من الاعراض ودون الآخر حكم كالميلج اربا نقل  
عن العلم الاول قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة ويلوح اليه كلام المعلم الثاني في المدخل الاوسط ويوافقه التعليل الاول بحسب ترجيح  
ابن سحاق فانه عبر عن اكثر المقولات بالمشتقات كالفاعل والمفعول والمضاف وغيره ما ورد في تمثيل المشتقات وما في حكمها كالاب والابن في  
الدار وفي الوقت ونظائر ما فانهم فانه مع وضوحه لا يخلو عن دقة فانه يجوز ان يكون تمثيل بالمشتقات لكونها متحدة مع الاعراض باعتبارها كنهية  
المحقق الدواني اذ من جهة المساحة المشورة قوله ولا بداه لما قال المصنف ان لا بد من اختيار الباري عن المحرور بغیر هذا الوصف مشترك بينهما فيلزم  
التركيب في الباري من المشترك والمميز او رد عليه بانه لا يلزم التركيب لجواز ان يكون الغير داخل في الحادث اي المحرور فخصا به ولا يوجب في الباري  
فصل الا تميز بين الباري والمحرور يدخل الغير في المحرور دون الباري فاجاب عنه الحاشي بقوله بتحقيق الغيري في الحادث اي المحرور ومن غير تحققة  
في الباري لا يكفي في اختيارها اذ على تقدير اعتبار عدم مسمى عدم الغيري في الباري يلزم اعتبارها اي اعتبار عدم في الباري من غير كون  
بين البطلان يستلزم التركيب للزوم اعتبار عدم الوصف المشترك في الباري وعلى تقدير عدم اعتبارها يلزم صدق الباري على الحادث  
اذ الباري عبارة عن الوصف المشترك فليصدق عليه هذا الوصف بصديق عليه الباري والوصف المذكور صادق على الحادث فيلزم صدق  
الباري عليه قوله لم يلزم التركيب اه التركيب من الوصف غير معقول الظاهر انه دليل آخر على بطلان التالى محصلة ان كون شئ غير متجز ولا حال  
فيه وصف للباري ولا يصلح الجزئية اصلا لكونه سلبا وكما هو وصف للشئ يكون خارجا عنه ولا يمكن التركيب منه فانه يستلزم عرضا لشيء نفسه  
لان حقيقة الكل صفة لجميع الاجزاء فليقدر كون المجموع كما منه يكون الوصف من جملة اجزائه فيضيد عارضا لنفسه فيلزم هو راجع الى اجتماع  
القيضين لان التركيب يقتضي دخول هذا الوصف وكونه وصفا يقتضي الخروج وقد قيل بيان الوصف المذكور عارض للباري والعارض للبدوان  
يكون مسلو با عن مرتبة نفس المعروض وعلى تقدير كونه جزءا يجب ثبوت في تلك المرتبة فيلزم كون الوصف المذكور ثابتا في مرتبة واحدة  
وهو اجتماع النقيضين والحق ان امتناع كون الوصف جزءا ضروري قال في الحاشية ان اريد بالوصف مبدءا يعني ان اريد بالتجزؤ ما يفهم  
من اللفظ والجواب ما في المتن وان اريد به مبدءا فالجواب ان التجزؤ سلب بسيط ومبدءا خصوصية الذات وهي غير مشتركة فلا يلزم التركيب  
قوله وحدوثه لفظا وبلخ الخلو للمشتق يعني ان حدوث الحادث وقدم القديم من لوازم حقيقة فلو تشارك في الحقيقة لزم قدم

الحادث وحدوث القديم معاً فلا يجوز ان يكون لفظ اوله مع كل مخرج من قوله قيل آه اعلم ان الظاهر من كلام القدماء ان الحكم  
في كون الوجود بديسيا او نظريا يعني على ان الحقيقة سوى مفهومه ولما افرد موجوده ام لا فمن نعم الاول حكم بالنظرية او الياس عنه  
ومن ملل الثاني حكم بالبديسة والمتأخرون ادعوا البديسة في ان صدق الوجود وكذا سائر المعاني المصدرية على ما عدا حصصه تمثيل  
فلا يصح كون الوجود صادقا على حقيقة تكون نظرية او يوستة ولذا قرأ البعض النزاع بان الوجود بمعنى باب الوجودية ومبدأ الآثار اما  
نفس مفهوم المصدرى او شئ آخر يكون منشأ لانتزاعه وان لم يصدق عليهن قال بالاول حكم ببديسة لان بديسته معنى المصدرى  
ضرورية لانها فيها ومن قال بالثاني حكم بانه نظري او يوست عنه ولما كان النزاع بهذا الوجهين سببا ان يذكر المبنى في دليل كل فريق  
ولم يتضح له احد اعرض المحشى عن تحرير النزاع بهذا الوجه وقال الظاهر ان القائل ببديسة تصور الوجود ايراد بمعنى المصدرى الا ان النزاع  
والقائل بكسبيته وباتساعه ايراد به منشأ الانتزاع والوجود لتحقيق فان الوجود يطلق على بهذين المعنيين فان النزاع بين قائلى البديسة والقائل  
الآخرين لفظي وبين قائلى النظرية وقائلى المايوسية معنوي وميرد عليه ان النزاع اللفظي بعيد عن شأن المحصلين اذ يلزم من عدم فهم كل  
مراو لا يخرج استمرار النزاع والبعث من القديم الى الآن والدليل على ان الوجود يطلق على بهذين المعنيين ما قال الشيخ الرئيس في المبادئ  
اشفاقا لكل حقيقة هو بها ما هو ظلمات حقيقة انه ثلث والبيان حقيقة انه بياض وذلك هو الذي ربما سبناه الوجود والى ان لم نرد  
بمعنى الوجود الاشباتى الذى هو معنى المصدرى للوجود لان الوجود الخاص منشأ لانتزاع الوجود الاشباتى المصدرى فان لفظ الوجود يدل  
على معان كثيرة منها الوجود بالذات ومنها الوجود بالعرض ومنها حقيقة الشئ وذاته والاول على قمين الاول الوجود العام وهو الاشباتى  
والثاني الوجود الخاص وهو موجود كل حقيقة بخصوصها واعلم ان كلام الشيخ دال صريحاً على ان الوجود الخاص عين الهية وهذا وان كان حقيقاً  
اذا الوجود الذى هو منشأ انتزاع الوجود المصدرى نفس الهية على تحقيق كما يجب ان يشار اليه تعالى لكنه مخالف لما ذهب اليه الشيخ من  
ان الوجود بمعنى منشأ انتزاع الوجود المصدرى صفة زائدة على المبادئ عارضة لها وغاية التوجيه ما افاد بعض الماكابر قه ان المراد  
بالحقيقة باب الواقعية والمعنى ان كل امر له باب الواقعية بصير تلك الهية اى يتقرر ظلمات باب واقعية يتقرر التلث وهذا اى باب الواقعية  
الوجود الخاص فانهم ولا شك ان تصور الوجود الانتزاعى بالكنهه يدعى ضرورة ان كنهه ليس الا ما يترسم في الذهن عند انتزاعه عن المبادئ  
وفهمه من الالفاظ الدالة عليه اذ لا معنى لكنهه غيره كما قال الصدر الشيرازى المعاصر لمحقق الدواني واورد عليه محقق الدواني بانه ليس له  
يجوز ان يكون كنهه انتزاعياً آخر لا يقدر العقل على انتزاعه الا بان يتبرع اولاً ذاتياته او عرضياته فيحصل العلم به ثم يعلم ان هذا المقصود  
عالمه علاقة مع الملتصق بحيث يصح انتزاعه عنه ولا بعد فيه اصلاً ومن ادعى بطلانه فعليه البيان والى اصل ان كون الوجود امر انتزاعياً  
لا يستلزم البديسة لان ما يترسم في ذهننا من معنى الوجود وان كان بديسياً لكن لم يثبت انه كنهه حتى يحكم بان تصور الوجود بالكنهه يدعى  
ايجوز ان يكون كنهه انتزاعياً آخر وقال في بعض حواشى الحاشية القديمة الكلام في كون الوجود مقصوراً بالكنهه وكونه انتزاعياً لا يدل  
على ذلك ومعنى الانتزاع يرجع الى اوراك شئ من امر آخر يضرب من التجليل فاذا حاولنا اخذ الوجود عن الهية وادركنا الوجود بوجه  
من الوجود العرضية لكنهه بالاشارة مثلاً كان الوجود منتزاعاً بوجه كما اذا حاولنا اخذ الوجود عن الاشكال وادركناه بالاضاحك كان ذلك



اورا كالموجود فلا فرق في ذلك بين الوجود والخاصي والمنشعب من يدع الفرق فليبين وعلى هذا يكون القول بان كنه الوجود ليس بالما بالرمس  
 في الذهن غير نقاني النظرية الا ان يقال انه لا فرق للوجود بالمعنى المصدري سوى المحضة ولا كنه له سوى مفهومة الحاصل في ذهنه  
 كنهه بدلالة الكاره مكابرة نعم دعوى بدلتهم جميع الانشعاعات كما انظر من كلامهم ان شئ في مواضع عديدة واستلزام الاختراعية اما كما ياب  
 عليه كلام المصداق لا السبل لصحة وتصور الوجود الحقيقي الذي هو منشأ لانتزاع الوجود بالمعنى المصدري بالكنه ممنوع او كسبي فانه  
 ان كان خبريا حقيقيا واجبا لذاته متصوره متنع والافكسبي قال بعض المكابرة قبيح يعني ان النزاع بين قائلي الكسبية والياس منقضى فانه  
 في الوجود الحقيقي الذي به موجودة الاشياء ثم فرغ على خلاف آخره وان عين الواجب تعالى او امره غير ذلك على المليات وعلى الاول  
 يكون تصورهم متعاضدا وعلى الثاني يكون نظريا به وعليه بانه لو كان المثني باذكر لتعرض له احد الفريقين في دليله واليادليل قائلي الملبوسية  
 ينتج استحقاق التصور على تقدير كونه قائما بالمعية اليه والقول بان الدليل احده من مختصات المتأخرين مما لا يفتقد اليه ثم لا يخفى بان بعد تصور  
 الشئ بالكنه لا يمكن تعريفه بالرسم المقصود من هذا الكلام تقرير كلام الشارح ان الوجود ولو كان بدسيا لا يعرف الا تعريفه انظما ووضوفا  
 عليه ان الكلام في بدلية كنهه وهو لا يستحق تعريفا حقيقيا بالرسم لان الرسم لم يعرف بدسيا ولا يلزم من بدلية كنهه بدلية الرسم وليس المراد  
 من تصور الشئ بالكنه ما هو اصطلاح عنده وهو تصور الحد بان يحيل مرآة كالمحيط في تصور الكنه اعلم من التصور كنهه شئ وبالكنه المصطلح محصل  
 كلامه ان بعد تصور كنهه شئ او تصور به بالكنه لا يمكن تعريفه بالرسم اذ بعد تصور به بالكنه لا يقصد تصوره الا لوجه آخر لانه ان حصل بالرسم  
 ذلك التصور يلزم تحصيل الحاصل واذا كان المقصود حصول ذلك التصور بوجه آخر فلا يكون التعريف في الحقيقة ذلك الشئ ولا يكون  
 التعريف تعريفا بل يكون لمعرف هو شئ الماخوذ من الوصف والتعريف يكون تعريفا لما شئ الماخوذ من الوصف لانه من حيث  
 فعلي تقدير ان يكون تصور الوجود بالكنه بدسيا لا يمكن تعريفه الا تعريفه انظما فخال ولا تغفل اور وعليه بانه لو تم التزم ولا يصح سدا  
 الا قبل معرفة الكنه ولا بعد لانه لا يقصد بالرسم معرفة الكنه لان الرسم لا يفيد الكنه كما اعترف لم شئ فلا يقصد الا معرفة وجهه ومعرفة فكم يكن  
 الرسم ذلك الشئ والجواب ان المقصود من الكسب معرفة امر لم يكن حاصلا من قبل بطريق الكسب المقصود من الكسب في باب التصورات  
 تحصيل كنه شئ او معرفة بوجه يتنازع اعني ان لم يكن الرسم بطريق الكسب بعد معرفة الكنه فاما تحصيل الكنه الذي لم يكن حاصلا من قبل فلهذا  
 لان الغرض حصول الكنه واما التميز عاده وقد كان حاصلا باق وجهه بخلاف التزم قبل معرفة الكنه ومنه ما بحث طولية الاذيال فكذا  
 يوجب للمطالعة والاطلال قولهم هذه الوجوه آه لما كان محصل كلام الشارح ان بدلية تصور الوجود حقيقة خارجة عنه فبان ان تكون مطلوبة  
 بالبرهان اذ الاوصاف الخارجية يمكن فيها النظرية فيجوز ان يكون بدلية تصور الوجود التي من الاوصاف الخارجية نظرية ويصح الاحتلال  
 فيها فيمكن بان يكون هذه الوجوه استدالات اور وعليه ان الوجود اذا حصل في النفس من غير كسب ثم انتقلت الى كيفية حصوله  
 بمجرد الانتفات انه حصل بلا كسب فامى حاجته الى الاستدلال محصلة ان البدلية والنظرية من الوجدانيات اذ يعرف بمجرد الانتفات  
 الى الصورة انها حصلت بلا نظر او بانظرا لا يحتاج الى الاستدلال وارجح عنه بانه نعم ان البدلية والنظرية من الوجدانيات يعرف  
 بمجرد الانتفات الى كيفية الحصول لكن حصول الصورة لا يستلزم الانتفات الى كيفية الحصول من البدلية والنظرية اذ قد تحصل صورة

في انفسهم لا يلتفت الى كيفية حصولها في اول الامر وبكذا تحصل صورة اخرى ولا يلتفت الى كيفية حصولها ايضا حتى تكثرت الصور وانما  
 المدة فالتبس على النفس كيفية الحصول في بعض يعني بعد تطاول المدة وتكثر الصور التبس على النفس عند الالتفات كيفية حصول بعض  
 الصورة لا يعلم ام حصلت بلا نظر او بالنظر لان العلم بهاني اول الامر وان كان سهل لكن بعد طول المدة وتكثر الصور عسيجا فاحتاجت الى  
 الاستدلال انت تعلم انه لو علم بالالتفات في اول الامر حصولها بلا نظر او بالنظر بعد طول المدة وتكثر الصور يكن الالتباس ايضا ولا وجه تخصيص  
 عدم الالتفات في اول الامر والمحمق ان سبب الاشتباه ليس من خصتي عدم الالتفات الى كيفية الحصول بل قد يكون سبب الاشتباه ان  
 عرف البديهي لازالة الخفاء ثم بعد تطاول المدة تشبه ان هذا التعريف كان تحصل نظري او لازالة الخفاء والتبس على النفس حال ما عرف  
 لاجلته من البديهة والنظرية ثم فلا يجوز ان يكون سبب الالتباس الكابرة وان كان صحيحا في البديهييات والنظريات الاخر غير الوجود المصدي  
 لكن عسي ان الالتباس فيه اذ الاشتباه هناك والكاره مكابرة وانت جدير بان يدرك البديهي ونظرية نظري يعلم بالالتفات ولا يلتبس الحال  
 فلما لم يتم نظرية تصور بدئته الوجود فلما احتاج الى الاستدلال لان الوجود لو كان نظريا لكان تصوره تصورا بالكنة الذي هو حده مع  
 تغاير بينا بالاجمال وتفصيل وان كان بديسيا كان تصوره تصور كنهه الذي هو نفسه من غير تغاير فبعد حصوله في النفس للاشتباه في بدئته  
 ونظرية والاصل انك لما يلتفت الى الصورة الحاصلة فان كانت مفصلة مرة للملاحظة مجمل غير حاصل فتعلم الشيء بالكنة وهو من خصائص  
 النظري فيكون ذلك الشيء نظريا وان لم يكن مرة فتعلم كنهه الشيء وهو من خصائص البديهي وهذا يجري في كل تصور يدعي بديهة او نظرية  
 والكام في التصور فلما يدركه لا يجري في التصديق واجيب عن اعتراض محشي لوجوده منها ان بعد كون الصورة الحاصلة مرة للملاحظة مجمل  
 ان حصل الصورة المجمل في الذهن كما هو مذاهب الجمهور فيجوز ان ينسب الكاسب ويقتضي كنهه بل ان الكاسب عند معارفة فيجوز ان يلتصق مع  
 المكتسب وبعد تطاول المدة يبقى الاشتباه في انه لم يكن هناك كاسب فتنسب او حصل بالكسب فيبقى المكتسب مشتبه الحال في البديهة والنظرية  
 وان لم يحصل صورة المكتسب فتوحيه كلام القوم بالايرون به ومنها انه قد يحصل الاجمال بعد التفصيل وقد يحصل التفصيل بعد الاجمال في  
 ان ذلك التفصيل وبقى الاجمال حصل الاشتباه قطعاً ويرد عليه ان مناط النظرية على رأي ان يحصل التفصيل ويجعل مرة للملاحظة وفي صورة حصول  
 التفصيل بعد الاجمال وبالعكس بل حصل التفصيل مرة للملاحظة ام لا على الثاني كلا العلمين بديسيان وعلى الاول العلم الذي حصل بالكنة  
 الالتفات نظري في ملاحظة التفت فيها اليه بالآلة الالتفات وفي العلم الذي حصل فيه الاجمال نفسه ضروري لعدم وجود آلة الالتفات  
 ولا باس في كون شيء واحد بديسيا في ملاحظة نظري في اخرى وقرر بعض الاعاظم روح السدروحي حواشي الحاشية القديمة بان العلم كنهه  
 قد يقلب الى العلم كنهه الشيء بان يصير احد التفصيل مجمل وقطع الالتفات السيد هذا العلم نظري قطعاً فيبقى الاشتباه في العلم كنهه الشيء الذي  
 هو البديهي في انه حصل بعد صيرورته لمحوها بتفصيله الذي هو الذي يكون نظريا او حصل ابتداءً فيكون بديسيا ولا يرد عليه الايراد المذكور اذ  
 في صورة الانقلاب يصدق النظري على المجمل فان المجمل منهما هو التفصيل الحاصل بالنظر فانه صاعداً بالانقلاب فنجبى الاشتباه في العلم  
 كنهه شيء ومنها لا فاد بعض الكابرة ان النظرية بدئية على وجه الحركة الفكرية فالتفصيل ان حصل بالحركة الفكرية وحصل مرة فتعلم نظري  
 وان لم يحصل بالحركة الفكرية بل حصل دفعة فتعلم بديهي من قبيل حصول القضية المحسوسة بالحواس فبالالتفات انما يعلم ان التفصيل مرة

وهذا القدر لا يفيده النظرية ولا يعلم بعد تطاول الزمان انه حصل بالحكمة اتم الاذيق في الاشتباه فيه الى اصل منه اختصاص العلم بالكنهه النظرية بل قد يكون في البيدي الى اصله في فهمه لا وحشي الجواب المذكور بان العلم سببه في البيدي ونظرية النظرية يحصل بالاتفات فلا بد من استدلالاتهم نظرية بدلية الوجود والاحتياج الى الاستدلال بالحجاب عن الماير والمذكور من عند نفسه وقال قال الاولى في الجواب ان يقال الماير من حصول الشيء من غير النظر كونه بدسيا بيني ان البدنية ليست من الجوانب التي تعرف بحجرات الاتفات الى كيفية حصول الصورة فونها بدية غاية الامر ان العلم انما حصل بل النظر ولا يلزم من حصول الشيء بل النظر كونه بدسيا فان البيدي ما لا يمكن حصوله بالنظر الا يحصل بغير النظر اذ بما يحصل النظرية بالحدس من مجوز ان يكون بدلية لصور الوجود نظرية اذ الحصول بغير الكسب لا يستلزم البدنية فيستتبع الحال يحتاج في اثبات بدلية الوجود الى الاستدلال وانت تعلم ان قوله في الاولى يدل على انه يمكن ان يؤيد الجواب المذكور الى جوابه من انه لا يمكن ارجاعه الى هذا الجواب اذ انما سببه من جواب الحشي اصلا وتصحيح الجواب المذكور بان المراد بالبدنية في مسئلة بدلية تصور الوجود بدية بالنسبة الى كل احد بحيث لا يحل الحفاء اطلاقا للعالم على الخاص وهذا النحو من البدنية لا يعلم بلما خفية في الحصول فنتجى الى الاستدلال بعبدية غاية البعد وعبرة الحشي آية عنه اشلا بالماير لا يخفى واعلم انه قد اشترى النظرية ما يتوقف حصوله على النظر والبيدي ما لا يتوقف حصوله عليه وادور عليه بان المطالب كلما يحصل لصاحب القوة القدسية من غير نظر فلم يتوقف حصوله معار على النظر فان معنى التوقف ان لا يمكن حصول شيء بدون آخر وهذا قد امكن الحصول بدونه واجاب عنه الحشي بقوله وتحقيق ذلك انه عرفت النظرية ما يتوقف حصوله على النظر والبيدي ما لا يتوقف حصوله عليه والمراد بالتوقف الترتيب لا الاحتياج يعني انه ليس المراد بالتوقف التوقف الحقيقي عني الاحتياج بمعنى الاولاد لا منع بل المراد بالعلامة المصحة لدخول الفاء وهو الترتيب يعني انه اذا وجد فوجب فجا حصول النظرية بالنظر وبغير النظر لان صاحب القوة القدسية يعلم المطالب كلما بالحدس ولما امكن اعادة الايراد عليه بان النظرية ما يتوقف حصوله على النظر حصوله لصاحب القوة القدسية ما يتوقف على النظر فلا يصدق تعريف النظرية عليه اجاب عنه بقوله والمراد بالحصول في تعريف النظرية محال الحصول المطلق وطلق الحصول لانها تتحققان تحقق فردا يتوقف حصوله على النظر فيصدق ترتيب فرد من الحصول على النظر في فرد كان فيحصل لصاحب القوة القدسية ان فردا من حصوله وان كان في الفاء للقوة القدسية ترتيب على النظر في تعريف البيدي الاكمل الا الحصول المطلق لانه لا يتوقف فرد من حصوله على النظر على ما يتخصيه التقابل بين البيدي والنظر فان النظرية ترتب على النظر وغيره والبيدي لا ترتب على النظر اصلا ولذا اخذ الحصول المطلق في تعريف البيدي لانه انما يتوقف بانتهاء جميع الاثر ويرد عليه وجه الاول ما ذكره بقوله لا يقال كثير من البيديات كالمحسوسات والحيسيات اي كالتقضايا المحسوسة والتقصايا المحسوسة يمكن ان تشمل بالنظر مثلا زيدا حدث لانه متغير وكل متغير حادث فلا يصدق عليه تعريف البيدي بالا يتوقف فرد من حصوله على النظر واجاب عنه بقوله لا نقول المحسوسات تقضايا يحكم العقل بها بواسطة الحواس والحيسيات تقضايا يحكم العقل بها بواسطة الحواس بمشاهدة الاثر ان يعني ان التقضايا التي يحكم العقل بها بواسطة الحواس او بواسطة الحواس بمشاهدة الاثر من محسوسات وحدسيات فان الحكم الذي يحصل في الحواس او بالحدس بعد مشاهدة الاثر ان لا يمكن ان يحصل بالنظر واذ الحكم يحكم فيها بواسطة الحواس او بالحدس بمشاهدة الاثر

بل بواسطة النظر فلم يكن من المحسوسات والحدسيات ويصدق عليها انه تيرب حصولها على النظر والى اصل ان العلم الذي حصل في المحسوسات والحدسيات من جهة الحس والحدس غير العلم الذي حصل فيها بطريق النظر والاولى تمنع ان يحصل لاحد بالنظر والثاني تمنع حصوله لاحد بطريق النظر قال في الحاشية العلم الاحساسى متكاملا سواء كان تصورا او تصديقا يحصل بمحوته الحس فلا يمكن ان يحصل بالنظر فالمراد بالمحسوسات والحدسيات المعدودتين في البدييات محسوسات من حيث انهما محسوسات وحدسيات من حيث انهما حدسيات انتهى انت تعلم ان هذا الجواب ليس بشئ لانه ان اراد ان العلم بالمحسوسات والعلم بالحدسيات هما صليان بالحس والحدس لا يحصلان بالنظر فمسلّم لان العلمين كالمعرفة غير مسلم عند الحاشي لان النظرية والبدئية عندهما صفتان للمعلوم وان اراد المعلوم فظاهر ان المعلوم الحس والحدس كما يمكن ان يحصل بالحس والحدس يمكن ان يحصل بالنظر وان كان لا يمكن ان يحصل بالنظر من حيث انه يحصل بالحس والحدس فقد ترتب وتوقف بعض انحاء حصولها على النظر فلا يكون بدسيا الوجه الثاني من الايراد ان كان مراد الحاشي بتجديد الاصطلاح في معنى البديى والنظري فلما كلام لنا معناه انما نتكلم على اصطلاح القوم وان كان مقتضوا ان البدئية والنظرية في اصطلاح القوم ما ذكره فباطل لان القوم قد استدلوا على بطلان نظرية الكل بوزم الدور والتشبه وهو لا يصحح على تقدير حصول نظري من غير نظر وما قيل ان الدليل انما هو بالنظر الى فاقدة القوة القدسية من حيث هو فاقدة ليس ينفع فان فاقدة القوة القدسية لا يجب ان يكون فاقدة القوة القدسية وفاقدة التجربة والوجدان الصحيح فمجرد ان يحصل نظري لصاحب الحدس والتجربة والوجدان الصحيح باحدة الاشياء ولغيره بالنظر ولا تحصل نظريات آخر باحدة الاشياء بل بالنظر ونيتي سلسلة اكتسابها الى نظري حاصل من غير نظر الثالث ان الحاشي قد جزمها ارادة الحصول المطلق في تعريف النظرى وفي حواشي شرح التمهيد جزم يكون المراد منه مطلق الحصول ففي كلامه اضطراب ويمكن ان يقال انه يتحقق مطلق الحصول الحصول المطلق كلما يتحقق فرد من الحصول بالنظر على وجه التوقف لاننا انما يتحققان يتحقق فرد فقد صدق الحكم بتحقيقا تحققه والبديى مالا يتوقف حصوله المطلق على النظر معنى ان لا يتحقق فرد من حصوله بالنظر على وجه التوقف اذ لا يتحقق الا بان يتحقق جميع الافراد فقد صدق على البديى انه لا يتحقق حصوله المطلق بالنظر على وجه التوقف بخلاف مطلق الحصول لان انتفاءه متصور بانتهاء فرد وبانتفاء جميع الافراد وما قال في حواشي شرح التمهيد ان المراد في تعريف النظرى مطلق الحصول فانما هو لكفاية لا لعدم جواز ارادة الحصول المطلق فانزع الاضطراب واعلم انه لما كان النظرى ما يتوقف فرد من افراد حصوله على النظر والبديى مالا يتوقف فرد من افراد حصوله على النظر اصلا فما حصل لاحد بالنظر يكون نظريا بالنسبة الى كل حدس والبديى مالا يحصل لاحد بالنظر فلم يختلف البدئية والنظرية باختلاف الاشخاص والاوقات ولما قال وبهذا ظهر ان ما استشهد به المتأخرين ان البدئية والنظرية مختلفتان باختلاف الاشخاص والاوقات مؤول او مردود عليك بالتأمل الصادق قال في الحاشية يمكن بيان التماثل بانه مجرد ان يكون المحسوسات او الحدسيات بديتين نظريتين في وقتين لانما قبل حصولها بالحواس والحدس يمكن ان يحصل بالنظر فيكونان نظريتين وبعد حصولها بالحواس والقرآن لا يمكن ان يحصل بالنظر فيكونان بديتين انتهى لا يخفى ان هذا الكلام والى ان كان الحصول بالنظر وامكان الحصول بالحدس مختلف بحسب الاوقات فحينئذ يمكن الحصول بالنظر وحدها تمنع وبموجع انه فاسد لان الامكان من اللوازم لا يبطل من الممكن اصلا لوجب ان يكون المعلوم في وقت نظري وفي وقت آخر بدسيا حقيقة فيلزم التماثل بين هذا القول والقول السابق

ولنا قال بعض الاكابر قه ان معنى التاويل فيه انما حصل معلوم واحد بالنظر والحدس مثلا فنقول ان كان نظرا حقيقة الا انه يطلق عليه اسم  
البديهي مجازا لما قد حصل بغير النظر فتبا للبديهي ثم قال ينبغي ان يحل كلام المحشى على ما قلنا من وجه التاويل وفيه تامل في كلام المحشى غيره  
وال على ان اطلاق البديهي هنا على المجاز وقال البعض ان معنى التاويل ان الحثية مرادة في تعريف البديهي فالبديهي باللاتوقف على  
النظر من حيث انه حصل بل بالنظر في الحسيات والحسيات قبل حصولها بالحدس والحس نظريات من حيث الذات لان انفسها ما كانت توقف بعض  
انها حصولا لانتا على النظر في نظريات من حيث الذات بالنسبة الى كل احد وكل وقت وها من حيث انها حصولا بالحدس والحس بدبيسيان  
لا يمكن ان يحصل بالنظر فيما بدبيسيان بالنسبة الى كل احد وكل وقت فلم يختلف البديهة والنظرية باختلاف الاشخاص والاوقات وعلى  
هذا يندفع الابداعات بخلافه ولكن يرد عليه انه على هذا فيقول اصل مدعى المحشى من جواب الابداعات المذكور لان مقصود المحشى ان الحاصل  
بل بالنظر مشبهة لا يكملها والاتفاقات اليه بكونه بدبيسيا كما زعم المورد فاحتاج الى الاستدلال وعلى هذا الاخطا ذهن كيفية الحصول وعلم انه  
حصل بل بالنظر فقط بل البديهة لانه من حيث انه حصل بل بالنظر لا يمكن حصوله بالنظر اصلا فلا حاجة الى الاستدلال واجب عنه بان محسوسه  
الاتفاقات لا يكفي في الحكم بالبديهة كما زعم المورد بل لابد من ضم مقدمة اخرى كالقول بان معنى البديهي بالايكس حصوله بالنظر بهذه الحثية  
قال بعض الاكابر قه هذا ليس مقدمة اخرى بل هو تصور الطرف فان البديهة طرف للحكم المذكور ومقصود المورد ان بعد تصور البديهي  
والالاتفاقات الى كيفية الحصول يعلم بدبيهة البديهي ضرورة فلا يصح الاستدلال فان الاستدلال انما يكون للحكم نظري ثم التوجيه بهذا الخط  
مع انه تكلف هيج يذهب عنه فلو اخرج عبارات المحشى الايكا ديم الا اذا اخذت الحثية تقيدية فان الحثية التعليمية لا يفيدها بل يلزم  
كون معلوم واحد نظريا بالذات وبدبيسيا بسبب عروض حثية فاما مع بقاء نظرية ارباب السلاب النظرية عنه والاول بدبيسيان  
وانثاني يوجب ان يختلف البديهة والنظرية باختلاف الاشخاص والاوقات واذا كانت الحثية تقيدية فغير المتوقف على النظر المعلوم من حيث  
انها حصل بل بالنظر في هذا الحديث وهذا فاسد فان المرتب على الحدس نفس المعلوم لا المعلوم المحيى بهذه الحثية والافحص بالحدس ان  
المعلوم نفسه وهذه الحثية ثم انه يختلف موضوع النظرية والبديهة او موضوع النظرية المعلوم نفسه وموضوع البديهة المعلوم المحيى بهذه  
الحثية وقد صرح المحشى وغيره بان موضوع النظرية والبديهة واحد كلاهما يمكن التعاقب عليه وبالجملة توجيه كلام المحشى بهذا النمط لا يخفى  
تكلف وفساد هذا الكلام الشريف وهو في غاية المتانة قوله لان المطلق آه المقيد على وجهين الاول الطبيعية الماخوذة مع القيد بان يكون  
كل من القيد والتقيد داخلا ويقال له الفرد بالمعنى الاخص وقد يطلق عليه الفرد الاعتباري والثاني الطبيعية المضادة الى القيد بان يكون  
التقيد من حيث هو تقيد لاس من حيث انما هو معتبر مع الطبيعة داخلا والقيد خارجا ويقال له المختصة ليس المراد حصر المختصة في الطبيعة  
المضادة الى القيد لانه كما ان الطبيعية المضادة الى القيد حصة لك الطبيعة الموصوفة بالقيد افع حصة وكذا المطلق يؤخذ على وجهين  
الاول الطبيعية من حيث الاطلاق ويقال له الطبيعية المطلقة والثاني الطبيعية من حيث هي ويقال له مطلق الطبيعة والمراد بالقيد  
والمطلق ههنا المختصة انما لم يرد الفرد لانه على القيد وانما بدبيهة لا يخفى عن وقته ومطلق الطبيعة انما على المطلق على مطلق اشياء  
اشياء المطلق لان قيدا للاطلاق ما خذ وفيه فلا يصح تقيد به اذا اعتبار الاطلاق باني التقيد قال في الحاشية المقيد على كلا الوجهين

فكذلك المطلق على كلا الوجهين من الامور الاعتبارية لا تنزع عتية فانه ليس في الخارج الا شخص مكثف لجوارض خارجية ثم العقل يضرب من التحليل تنزع عنه المطلق والمقيد على الوجهين انتهى يعني ان الموجود في الخارج انما هو شخص المكثف بالعوارض الخارجية وتنزع العقل عنه المطلق والمقيد على الوجهين فالمطلق امر تنزاعي اعتباري ليس بوجود في الخارج واما المقيد فقد لا يختار بان مجموع مركب من المطلق ومن آخر هو المقيد وهو المفرد وقد لا يختار بان المطلق المضاف او المطلق الموصوف وبه الحصة فالمقيد على كلا الوجهين تعبيري وعنوان للشخص الذي هو موجود في الواقع وكثف بالعوارض بحيث لا يكون القيد والتقيد كلاهما داخلين فيه فخي في الخارج شيء واحد متنازل بالوجود بنفسه عن الانهاك لكن العقل يخلل الى شيئين شيء به الاشتراك وشيء به الامتياز فالمطلق والمقيد على كلا الوجهين اعتباريان لتوقعهما على اعتبار العقل وان تنزعه وبالجملة بعنوان المقيد على احد الوجهين لسي حصة وعلى الوجه الثاني فردا ومعنون المقيد شيء شخصيا فالحصة والفرد اسمان للعنوان والملاحظ والشخص اسم للعنوان والملاحظ لا يقال المعاني المصدرية ليست لها افراد سوى كحصى فكيف يمكن ان يقال ان معنون كحصى مطلقا عبارة عن شخص لاننا نقول تلك الافراد لكونها انتزاعيات لا بد لها من مناشئ تتحقق مع قطع النظر عن اعتبار الذهن ولحاظ اذ انتهاز كل تنزاعي الى امر موجود في الواقع مع قطع النظر عن اعتبار العقل ضروري وهو منشأ انتزاعه ومعنونه فتأمل فان قلت على هذا الصحيح التقسيم بان المقيد ان كان القيد والتقيد كلاهما داخلين فيه ففرد وان كان التقيد واخلأ والقيد خارجا فالحصة وان كان كلاهما خارجين فنحن انقسم هذه الاقسام على هذا ليس امر واحد قلت هذا التقسيم ليس تقسيما حقيقيا بل معنى هذا التقسيم ان عنوان المقيد على كلا الوجهين لسي حصة وعلى الوجه الآخر فردا ومعنونه شيء شخصيا فلا يراد ان التقيد ان كان داخل في عنوان الحصة ودون المعنون فوعتية الكلي بالنسبة الى الحصة كما هو المشهور فيما بينهم وان كان صحيحا لكن لا يصح القول بكون شخص موجودا خارجيا وكون الحصة امر اعتباريا كما هو ادعى استتم مع كون التقيد داخل في عنوان الشخص ايضا وان كان التقيد داخل في معنون الحصة فصيح الفرق المذكور بينهما وبين الشخص لكن لا يصح نوعيته الكلي بالنسبة الى حصصه لانه مبني على ان تقسيم المقيد اعني الطبيعية لما خذوة مع القيد الى الحصة والمفرد والشخص تقسيم حقيقي وان لكل واحد منهما عنوانا ومعنونا على حدة مع ان الامر ليس كذلك ولا يراد ايضا انهم صرحوا ان كل كلي بالنسبة الى حصصه نوع حقيقي وهذا لا يصح عند جزئية التقيد للخصص الكلي ج لا يكون تاما حيثية الحصة بل يكون جزئيا والمفرد بالخصص معنونا التي هي الاشخاص والتقيد جزء لعنوان الحصص ون معنونا تما ولا ريب ان كل كلي حقيقي بالنسبة الى اشخاص نفسه وان لم يكن لك بالنسبة الى اشخاصه مطلقا بل يكون انا نوعا او جنسا او فصلا او عرضيا فتأمل ولا تنزل قوله وهو متصور آه لا يقال بطريق الاعراض على قول المص الوجوه جزئية لوجودي وهو متصور بالبدئية وجزئية بالبدئية يبيى ان التصور والبدئية مختصان بالعلم المحسوس وعلم النفس لوجودها علم حضورى لما تقرر عندهم ان علمها بذاتها وصفاتها علم حضورى لاننا نقول الوجود امر تنزاعي ولا بدنى الانتزاع من ان يحصل صورة المنتزع في الذهن اذ لا وجود له مع قطع النظر عن الانتزاع الالوجود المنشأ ولا يكون موجودا في الذهن الا بعد الانتزاع ولجاء الانتزاع يكون له حصول في الذهن فعلم النفس لوجودها علم حصولي والمفرد بالصفات في قوله علم النفس بذاتها وصفاتها علم حضورى الصفات العينية لوجودها بلا انتزاع المنتزع ووجود النفس من الصفات الانتزاعية لتمامها ووجود شيء



على كلام الله بقوله ثم لا يخفى ان معنى تصور كنهه اشئ متشابه في الذهن سواء كان على وجه التفصيل او على طريقة الاجمال اعني ان وجودي خاص  
 بكنهه الخاص قد يحصل في الذهن على وجه التفصيل وقد يحصل على وجه الاجمال وبدرته الخاص يجوز ان يكون بصورة اجمالية مجردة عن تصور  
 بالبدئية لا يلزم ان يكون متصورا فضلا عن ان يكون بدسيا واذ لم يلزم من تصور الكل بالبدئية بدئية تصور جزئه فقد ظهر ان الدليل غير تام  
 او محتمل ان الوجود جزئي لوجودي ووجودي متصور بالبدئية فيكون الوجود متصورا بالبدئية اذ جزاء التصور بالبدئية يدري وظاهر ان كون  
 جزاء التصور بالبدئية متصورا بالبدئية غير لازم فالاولى ان يقال اذا كان المقيد بدسيا كان المطلق بدسيا والوجود جزئي من وجودي  
 المقيد وله صورة تفصيلية فقط فاذا كان المقيد بدسيا كان المطلق بدسيا قال في الحاشية وذلك لان المطلق جزئي خارجي لمفهوم المقيد  
 فتصور المقيد بدون تصور المطلق عمالا يتصور وانما قال في الاول لا يمكن جعل الكلام عليه انتهى وتعل كلامه عليه ان يراو من قوله وجودي  
 المقيد ولا بد له من انظفين والين على المطلق والمقيد فلا بد من تصور المطلق متنازعا عن المقيد واورد عليه البعض الاكابر بقية بان القول  
 بكون المطلق جزئا خارجيا يشكل فان الجزء الخارجي لا يخل على الكل والمطلق محمول على المقيد ثم قال في محتم ان الكلام غير موقوف على كون  
 المطلق جزئا خارجيا لان المقيد عبارة عن المطلق انتهى اعني عبارة المقيد في الحقيقة لا تكون بمعنى غير متقل انما يصح ملاحظة  
 بملاحظة الحاشيتين في تصورهما فلا بد من تصور المطلق وملاحظة عن تصور المقيد وملاحظة هذا كلامه الشريف ولا يخفى انه صرح في  
 ان المقيد صورة تفصيلية ولا بد فيها من تصور الاجزاء تفصيلا او ملاحظة فلا بد من تصور المطلق وملاحظة عن تصور المقيد وملاحظة  
 سواء كان جزئا خارجيا او لا والحق ان المقيد عبارة عن المركب التقيدى والمركب التقيدى سواء كان حصته او فردا عبارة عن مرتبة  
 التفصيل وكما هو ملاحظ على احواله من خارج عن معناه فاجزأوه في مرتبة التفصيل كل واحد منها لمخطط على احواله وجود وجودي على حدة  
 وكل واحد من اجزائه مغاير للآخر وان كان الموصوف والصفة مثلا متحدين في نحو آخر من الوجود ولذا يخل احواله على الآخر اذا لم يخل  
 عبارة عن اتحاد المتناهين في مرتبة الحاشية في الواقع فالمتغايران من حيث انهما متغايران في مرتبة التفصيل ليسا بتحديين ولا يخل  
 احواله على الآخر فها من الاجزاء الحاشية له وكما ان اجزاء المركب التقيدى اجزاء خارجية له وليست اجزاء ذهنية كاجزاء القضية  
 اجزاء خارجية لها وليست اجزاء ذهنية اذ لا بد من اتحاد وجودها والاتحاد بين المقولات المتباينة محال بناء على اصولهم واما اتحاد  
 المحمول مع الموضوع فليس الا في مرتبة الحكمى عنه لاني مرتبة الحكمية والقضية عبارة عن مرتبة الحكمية الذهنية وفي هذه المرتبة كل الموضوع  
 والمحمول لمخطط على احواله وجود كل مغاير لوجود الآخر في هذه المرتبة وان كانا متحدين في نحو آخر من الوجود وقابل للابطال ما ذكر  
 من ان جزاء التصور بالبدئية لا يلزم ان يكون متصورا لانه لا بد في تصور كنهه اشئ من تصور اجزائه الاولية او تصور اجزائه بالغة بالغة  
 يعني ان علم المتصور بالبدئية علم كنهه اشئ ويجب في العلم كنهه اشئ من تصور اجزائه الاولية او تصور جميع اجزائه بالغة بالغة فلا بد ان  
 يكون جزاء التصور بالبدئية متصورا ساقطا اذ لا يجب في تصور كنهه اشئ ان يحصل جميع اجزائه تفصيلا بالغا بالغة بل يلزم حصوله على  
 وجه الاجمال فلا يجب حصول اجزائه الاولية ايضا على سبيل الاستيلاء والاختيار فضلا عن اجزائه الثانوية وغيره فلم يجب في العلم كنهه اشئ  
 تصور جميع اجزائه الا ترى ان الوجه المراد بالوجه اعم من ان يكون ذاتيا او عرضيا والحاصل ان الوجه سواء كان ذاتيا او عرضيا

في تصور شيء بالوجه معلوم بالذات ومقصود بالعرض لكونه آلة للاتفات مقصور الوجه في هذا التصور تصور كنه الوجه لا تصور الوجه  
بالكنه او بالوجه فلما يكون اجزاء الوجه متصورة اصلا سواء كانت اولية او بالغة بالبلغت والآي لو كان الوجه في هذا التصور مقصورا  
بالكنه لكان المقصود بالعرض شيء كنه الوجه مقصودا بالذات لكونه ذا الكنه والمعلوم بالذات أعني كنه الوجه معلوم بالعرض في قصده  
واحد وهو مقصود للاختلاف في الوجه وقصور واحد وهو تصور الكنه بالكنه والى اصل انه لو كان تصور الوجه تصور كنه الوجه لكان الوجه  
ذا الكنه وذو الكنه في التصور بالكنه مقصور بالذات ومعلوم بالعرض فيلزم ان يكون المقصود بالعرض مقصورا بالذات والمعلوم  
بالذات معلوم بالعرض في قصد واحد وتصور واحد واور وعليه تارة بان اللازم ليس بحال لان كون شيء مقصودا بالنظر  
الى شيء وغير مقصود بالنظر الى آخر وكذا التصور ليس بحال والجواب ما فاذا بعض الاكابر قد ان معنى مقصودية بالذات كونه بلا  
ومرئيا وهذا يقتضي ان لا يكون حاصله معنى المقصودية بالعرض كونه ملاحظا بالتيق وهو مقتضى ان يكون حاصله مقصودا  
تصور الوجه بالكنه يلزم ان يكون مرئيا فيلزم ان يكون حاصله غير حاصل ونحو هذا وغيره من تارة بان يلزم على ما ذكر ان لا  
يكتسب نظري من نظري منه الى الابدسي لان العلم النظري عنده مخصص في العلم بالوجه والعلم بالكنه ولا تصور تصور الكنه والوجه فيها  
بالكنه ولا بالوجه فلما يتصور كسب نظري عن نظري ويمكن ان يقال ان الحشي مع ذلك في قصد واحد وتصور واحد وهذا اي في سب  
نظري عن نظري الكسب متعدد وفيها ايضا متعددان وبما ذكر الحشي يعرف الفرق بين علم الشيء بالكنه والعلم بكنه الشيء لانه  
ان كانت الصورة الى اصله من الشيء مرآة للاختلاف وتحد منه بالذات مغايرة له بالاعتبار فالعلم بالكنه وان لم تكن مرآة للاختلاف  
مع اتحادها معه بالذات فالعلم بكنه الشيء وهذا على رأي الحشي من عدم حصول صورة المحذور في الذهن واما على رأي الجمهور من حصول  
صورة المحذور مغايرة لصورة الى هذا الوجه لانه الفرق اصلا فان انكشف المحذور بصورته الراجعة الى الذي الكنه في الاول  
باعد المحذور في الثاني من غير اعداده وهذا ليس فرقا في نحو الادراك والعلم من ثم تراه فيهم لا يعرفون بين العلم بالكنه وبكنه وجه يطرق  
لاعلم في الحقيقة الا العلم بكنه الشيء وذلك لان العلم حقيقة هو الى اصله في الذهن بالذات وفي العلم بكنه الشيء يحصل نفس الشيء واما  
في العلم بالكنه فانه يحصل ما هو مرآة له ولا يحصل شيء بنفسه وانما هو ملتفت اليه لانه لعله يحتاج الى لطف الترجيح قوله فلا بد من التفتت  
اه اعلم ان المص ذكر في النزول الاول بانه التصديق بالوجود حيث قال الى دليل والدليل انما يتصل في التصديق وهو غير مطلوب بل  
المطلوب بانه تصور الوجه وفعل الشارح قوله الى دليل على الموصول المطلق المتحقق في ضمن الموصول التصوري واعترض عليه حشي بان العمل المطلق  
على الموصول المطلق المتحقق في ضمن الموصول التصوري بعيد لان اطلاق الاخص على الاعم المتحقق في المبين لجميع العموم ولا ينطبق  
عليه ما ذكره المص في الجواب اي في جواب التمثيل الاول بقوله فانه تتدل بصديق للمقدمات اه فان الصدق والمقدمة انما تستلزم  
في القضايا دون التصور السافح الا بالانكشاف وهو ان كل على التنظير كما بينه الشارح بقوله والاصل انك لا تتوصل بصديق مقدمي دليل  
الا بالعلم بوجهها الى المدلول لك تحصل تصور خارج للمعرف الا بالعلم بوجودها الى المدرك ثم لما عمل الشارح قول المص في النزول الثاني  
الاول عن سلبتين على التنظير اي كماله لا دليل عن سلبتين لك لا تعريف عن مضمونين بلبيين لان السلب لا يعقل الا بالقياس الى

الثبوت فلا بد في العرف من مفهوم وجودي اعترض عليه المحشي بقوله وابعده عن حمل قوله ولا دليل عن سالبين على ما حمل على الكلام على  
 النظر بحيث يذكر النظر فقط ولا يذكر المقصود ويراد المقصود من المبين في غاية البعد واما حمل التصور على التصور المطلق المرادف العلم المتحقق  
 في ضمن التصديق وحمل قول المصنوع على قضيةه انا موجود وكما علمه الفاضل ميرزا جان طرمانه ان التعبير عن القضية بالمصدر المضاف  
 الى الموضوع شأنه فعبارة لا بد على هذا التقدير ان يراد بقوله وجودي انا موجود وان يراد بالتصور في قوله وهو تصور بالبداهة التصور  
 المطلق المتحقق في ضمن التصديق ليصح إطلاق التصور على تصديق انا موجود يعني هو مصدق بالبداهة وهو بعيد عن الفهم لانه خلاف  
 الظاهر وان كان التعبير عن القضية بالمصدر المضاف الى الموضوع شأنه لان التصور المضاف الى غير القضية تبادر منه التصور فقط  
 فارادة التصور المطلق المتحقق في ضمن التصديق من التصور فقط إطلاق لا يخص على المطلق المتحقق في المبين وهو بعيد جدا وبالي في عنه  
 قوله في الجواب قبل المنزل انا لا نسلم انه لا يجوز ان يكون الجواب بمنع مقدمته لم يدعها المستدل وتطبيقه عليه اي تطبيق قول المصنوع انا لا نسلم ان  
 وجودي حقيقة كنهها متصورة بالبداهة على حمل التصور على التصور المطلق المتحقق في ضمن التصديق تكلف ادخالتنا في ان يحمل  
 وجودي على التصديق وحقيقته على حقيقة القضية وكنهها على كنه اجزائها متصورة على مصدقها الاول في توجيه الكلام ان لا يؤول  
 بل تترك على ظاهره وتحمل المنزل تنزل الى التزام كسبته تصور وجودي المستلزم كسبته التصديق باننا موجود على رغم المستدل يعني ان  
 المستدل زعم ان كسبته وجودي يستلزم كسبته الاذعان باننا موجود بناء على ان مفهوم الوجود المضاف الى الشكلم مضمون هذا التصديق  
 فكسبته تصور وجودي يستلزم كسبته الاذعان على رغم كنهه قال اذا تنزلنا عن كون وجودي بديهييا قلنا بكسبته وكسبته  
 التصديق باننا موجود فلا بد من الانتهاء الى دليل يعني انه يجب الانتهاء الى دليل موصل الى هذا التصديق المستلزم تصور مطلق الوجود والمضاف  
 الى الشكلم ويكون وجود ذلك الدليل بديهييا يلزم من وجوده كسبته بداهة وجودي اي ثبوت بداهة الوجود الخاص المستلزم ثبوت  
 بداهة مطلق الوجود الذي هو جزئ منه فلا اشكال في ذكر الدليل قال بعض الاكابر قد نهانا عن التوجيهين الاولين لان الخلل في التوجيهين  
 الاولين تكلف من جهة البعد اللفظي والذي يلزم على هذا التوجيه نسبة امر باطل ضروري البطلان الى عاقل ساكت لم يتفوه به وقال بعضهم  
 المراد بالدليل مناه النفي اي باليقين العلم بالشيء سواء كان تصورا او تصديقا او قوله او لقوله آه معطوف على قوله وانه جز وجودي لا على  
 قوله فلا بد من الانتهاء الى اصل ان المستدل استدلالا بالبداهة الوجود والمحمول على بداهة الوجود وثانيا بداهة الوجود الرطبي وفيه انه  
 يلزم على هذا حمل الدليل على غير المصطلح وايضا ياباه قوله ولا دليل عن سالبين لانح يصير مستلزما بل يكفي ان يقال للموجبة ما حكم فيها  
 بوجود المحمول للموضوع فانهم قوله فلا اشكال انه علم ان اشكال ذكر الدليل وان انزعج كل قول الامام الرازي علم الانسان بوجود نفسه  
 غير مكتسب على ان المراد منه علم كل انسان بانه موجود ولكن في قوله اي في قول الامام الرازي الوجود جز من وجوده اشكال لان الظاهر  
 ان المراد بوجود نفسه جهة الوجود مع ان المحمول في انا موجود هو الوجود المطلق دون الخاص الذي يكون المطلق جزا منه وفيه ان كما  
 يمكن ان يحمل قوله وجود نفسه على انه موجود فكيف يمكن حمل قوله من وجوده عليه والوجه للفرق بين وجود نفسه وجودي في ان يكون  
 احدهما عبارة عن القضية دون الآخر الا ان يقال لو كان وجوده عبارة عن القضية لكان الظاهر ان يقول والوجود جز منه

ثم كون الوجود جزئياً من انما هو وظاهره على ندره بالمحمور واما على رأي المحشي والمحقق المدواني فلانه وان لم يكن جزءاً حقيقة لكنه في حكمه باعتبار ان تعقله مشتق موقوف على تعقله وهذا القدر كاف فافهم قوله بل لابد من آية فيه نظراً على التشكل الاول بمحصلان التقريب غير تام لان الكلام في وجود الشيء في نفسه دون وجود الشيء اغيره والذي يلزم من الدليل بباطة الوجود الرباطي وكلامنا في الوجود المحمور سواء كانا في الفين بالتحقيقة والاوقوله وهما متغايران بحسب الحقيقة لان الاول مستقل بالمفوضية والثاني غير مستقل بالمفوضية والاستقلال وعدمه لا يخلفان باختلاف الملاحظة والاول متعلق بالتصور ليس الاول الثاني قد يكون متعلق التصديق فغن منه وبما لما هو المختار عنده لان الالاء ليس متوقفاً على التجالف بحسب الحقيقة واعلم ان محصل ايراد الشرح على التنزل الاول ان الكلام في كاسب التصور وجودي تصور فكل دليل والاساتير ولا موضوعية فلا يتم التقريب ومحصل ايراد المحشي اناسلنا ان ههنا وليداً وموجبه لكن الوجود الذي يشتمل عليه المحجية وجوده الرباطي فغاية الزم بباطة الوجود الرباطي وكلامنا في الوجود الذي يقع محمولاً في القضايا فلا يتم التقريب فظهر الفرق بين الالاءين واستبان ان من زعم عدم الفرق بينهما قد رجع باوفاق ناصل وجوابه ان وجود الشيء للشيء يطلق على معينين الاول وجود الشيء اغيره بان يكون موجوداً في نفسه ويكون محمولاً عليه ومستقلاً بالمفوضية لكن لم يحقه التعلق بالغير بالحصول فيه لكونه من الحقائق الناعية ووجوده الاعراض من هذا القبيل والثاني وجود الشيء اغيره بان يكون الرباطين الموضوع والمحمول وغير مستقل بالمفوضية وهو انما يكون في مرتبة الحكاية في كل قضية والاول يكون في السليات المركبة في درجة الحكمي عنه والاراد ههنا بالوجود الرباطي يعني الاول كما يدل عليه ما ذكره المصنف في الجواب الذي هو اعتراض على الاستدلال وهو قوله في جواب التنزل الثاني الموجبة باحكم منها بوجوده لمحمول الموضوع ثم لم يحكم فيها بان ماصدق عليه الموضوع صدق عليه المحمول وقد لا يوجد ان اذا لمعنى لا انكار النسبة الايجابية التي هي مدار القضية لا سيما اذا سلم صدق المحمول على الموضوع او معنى صدقه عليه ليس الاالاتحاد الذي على عنه بالنسبة الايجابية قوله فلعله اراد به هذا التجميع بعده اذ حل تمام الكلام على النظر ليعيد الالاء كما ذكره المصنف في الجواب عن التنزل الثاني وهو قوله الموجبة باحكم منها وجوده لكونه غير طرايم الحبيب انما تعرض لما ذكر في النظرية ولم تعرض لما هو عرض الاستدل ولو كان غرضه ذكر النظرية وكان المقصود الاستدل الى التصور لكان المناسب للحبيب ان يواخذ في مقصود الاستدل دون ان يواخذ في نظرية ويقترب من التنزل الاول يعني ان التنزل الثاني يقترب من التنزل الاول لا فرق بينهما يعتد به فلا فائدة في ذكره ووجه قربه من الاول انه استدل في التنزل الاول بباطة وجوده الدليل اي المعروف الذي هو وجوده خاص على بباطة الوجود المطلق وههنا بباطة وجوده جزئية على بباطة تلك يد عليه اي على التنزل الثاني مثل ما مر على التنزل الاول اذ مر على الثاني منع بباطة وجوده والجزاء على الاول منع بباطة وجوده الدليل قوله لان السلب آه اراد الشرح بالوجودي في قوله من مفهوم وجودي لا لا يكون السلب جزءاً المفوضية لان الدليل لدال على ان السلب لا يضاف الا الى الوجود ولا يليل الا على ان المضاف اليه السلب لا بد وان يكون وجوداً بمعنى ان لا يكون السلب جزءاً المفوضية او محصلاً ان السلب لا شيء فحضر فليس هو شيئاً حتى يضاف اليه السلب وان كان السلب متعلقاً به واراداً عليه ولا يلزم من تعلق السلب باضافته الى الوجود كون السلب جزءاً المفوضية حتى ينتفي الثبوت بالمقوله يصلح لتعلق السلب اراد الشرح بالعلم بوجوده في قوله فيكون العلم بوجوده مقترناً

اعلم القصورى فلا تجزأ ببلهته التصديق بوجود الشئ لا يستلزم ببلهته تصور وجوده الذى هو المطلوب لان ببلهته التصديق لا يوجب ببلهته الاطراف نعم تجزأ انه لا يريد بالوجود والوجود والى حى فالوجود بالمعنى المذكور لا يلزم ان يكون موجودا خارجيا بل يجوز ان يكون اعتباريا وهذا لفظ ولا يكون موجودا خارجيا لان نفسه ولا يمتنع وان لا يريد بملق الوجود خارجيا كان او ذهنيا فالسلب موجودا بمعنى فلا فائدة في اثبات وجودية اجزاء المعرفة ولا يمكن ان يمنع الوجود الذهني بناء على ذهب المحكيين لانه نقل عن المستدل الذى هو الامام القول بالوجود الذهني قوله وانه لا يستدعى اه اعلم ان الشك فهم من قول المصطلح باعتبار ما ان بل للاضرب ومعناه انه لا يستدعى تصور وجودى بالكنة بل يستدعى تصور وجوده بوجه ما ففهم شئى ان بل للترقى كما يدل عليه قوله بل لا يستدعى الا تصور الطرفين باعتبار ما لا تصور وجوده باعتبار ما فانه ليس طرفا كما اشترنا ليعنى انه لا يستدعى تصور وجودى بالكنة بل لا يستدعى تصور وجوده بوجه ما ايضا انما يستدعى تصور الطرفين بوجه الا تصور وجودى بوجه ما فندا توجيه الكلام المصون يمكن ان يجعل اعتراضا على فهم الشراح ان بل للاضرب وحاصل كلام المص على توجيه شئى انما سلمنا كون انما موجودا بديهي الكنة لا يستدعى تصور وجودى لا بالكنة ولا بالوجه بل انما يستدعى تصور مطلق الوجود الذى هو الطرف بوجه الا بكنة فكيف يكون مستلزما للبلهته كنه الوجود الذى هو المطلوب وادور عليه بان الوجود متصور فى ضمن انما موجودا بالوجه ووجه المطلق وجه للمقيد والتصديق بانما موجودا ويستدعى تصور وجودى ايضا بوجه ما لانه مقيد فقوله انما موجودا لا يستدعى تصور وجودى بوجه ما باطل وانت تعلم ان حصول معنى المشتق على وجه الاجمال لا يستلزم تصور الاجزاء مع ملاحظة فضلا عن تصور المبدأ بالوجه وبالكنة وتصوره تفصيلا غير لازم وفقه الامران المعنى المقيد الذى وضع له لفظ واحد لا يفهم منه الاجمال ضرورة ان اللفظ الواحد لا يدل الا على معنى واحد وهو كالألفاظ المشتقات فانما لا تدل الا على معنى واحد بخلاف ما اذا دل جزاء اللفظ على جزء معناه كالحصص وغيره لان معانيها هو التفصيل وان لو حطت معانيها بجملة تخرج عن معانيها فحصل معنى المشتق بالوجه الاجمال لا يستلزم تصور الاجزاء هكذا فضلا عن تصور المبدأ بالوجه او بالكنة فافهم وقريب بان كلام المحشى مبنى على ما ذهب اليه من عدم دخول المبدأ فى المشتق وهذا ليس بشئ لان ما ذكره المحشى بهنا توجيه لقول المص وعنده المبدأ داخل فى المشتق قوله كمان اه اعلم ان المص منه ببلهته كنه وجودى وسلم ببلهته تقضية انما موجودا ومنه استلزام ببلهتها ببلهته مجموعها الذى هو الوجود وادور عدم ببلهته احد طرفيه وهو انما نظير الفاعل والمحشى مناقشته على النظر بقوله فيه ان علم النفس انما يعلم محضوى فكلمتها احاطة على وجه الاجمال بدون الاكتساب قبل ان يكون المشا لا يهنا بالموضع محضوى بالوئيد عدم ببلهته فلا يصلح ما ذكره او اوجب بان المقصود من منع ببلهته الوجود بتجويز كسبية لان منع تسمية بديهي كمان المقصود من عدم ببلهته الموضوع كسبية لانه تسمية بديهي لا يتحقق ما اذا لم يعضل الكابرة ان قولنا انما موجودا حكائية ولا بدنى الحكائية من التصور فلا بد من تصور الموضوع وبنا على هذا قالوا كل قضية مركبة من صورة الموضوع وصورة المحمول والنسبة الحالية بينهما ولا يكتفى العلم محضوى فحاصل كلام المص ان ببلهته تصديق انما موجودا لا يستلزم ببلهته الوجود المحمول كما لا يستلزم ببلهته الموضوع والتفصيل العلم بالكنة المراد به اعلم من العلم كنه الشئ فانه يطلق على الاسم غالبا غير لازم كما عرفت وقع ما يتهم من انه لو كان كنه النفس معلوما بالعلم المحضوى لم يقع خلاف فى بساطتها وتركيبها وتجويزها وما دلتها وجه الموضوع ان التفصيل العلم بالكنة غير لازم اذ يجوز ان يحضر الكنة الاجمال فلا تميز بينه وبين غيره وان يكون هذا الكنة بسيطا او مركبا ما دلتها

مفهوم علم الاجزاء مختلف فيما قبله وان كان اول تصور الكل بوجه ما لا يستلزم تصور الجزء بوجه ما لا يدعى الشارح حاصله ان تصور الكل  
 بالوجه على وجه الاعتبار ليس مستلزما لتصور الجزء على هذا الوجه اذ لا يلزم ان يكون ما به وجه لكل على الوجه المذكور وجبا للجزء فيه لانه تصور  
 وجودي الذي هو الكل بوجه ما على وجه الاعتبار لا يستلزم بانه تصور الوجود المطلق الذي هو الجزء بوجه ما على وجه الاعتبار فلا يرد  
 ان هذا لا يصح في الجزء المحمول فان في العلم بوجه الشيء ما هو وجه الكل وجه الجزء المحمول فان ما يصدق على الكل يصدق على الجزء ولو لم يصدق  
 جزئيا فلا يحصل وجه الكل يحصل وجه الجزء ايضا اذ ليس في العلم بوجه الشيء تصور الشيء على وجه الاعتبار وفيه ما فيه لان الامر في المطلق  
 والتقييد ليس كذلك اذ يجب فيه تصور كل واحد من المطلق والتقييد على حدة فالعلم بالتقييد لا يتصور الا بالعلم بالمطلق وتقييده وجعله جزءا  
 للتقييد قوله وليست ثم اهمل ما جز الشارح ان يكون حقيقة الوجود غير هذا المفهوم البيدي التصوري ويكون تلك الحقيقة من سائر الموجودات  
 حقيقة ويكون هذا المفهوم عارضا من عوارضها او رعاها على ما في قوله انت تعلم ان الكلام في الوجود والمصدرى الاتراعى وهو كسائر  
 المعاني مصدرية لا تخصص الا بالاضافات والتقييدات حقيقة ليست الا مفهومه المنقسم الى الخارجي والذهني وحقائق افراده ليست  
 الا مفهوماتها كيف ولو كانت مفهوماتها عارضة لكانت محمولة عليها فيكون مفهوم الوجود والمصدرى الخارجي ايضا عارضا  
 حقيقة محمولا عليها فلا يخلو اما ان تكون تلك المفهومات محمولة على حقائقها بالاشتقاق او بالمواطاة والاول يستلزم كون الوجود  
 اخا دى اى حقيقة الوجود والمصدرى الخارجي موجودا خارجيا اذ عرّض المبدأ اشتقاقا يستلزم صدق اشتقاق مواطاة فيلزم من  
 عرّض الوجود والمصدرى الخارجي حقيقة كون حقيقة الوجود والمصدرى الخارجي موجودة في الخارج مع ان الوجود والمصدرى  
 مطلقا من العقول الثنائية التي عرّضها الذين فقط والثاني يستلزم حمل معنى المصدرى مواطاة على معروضه وهو بدسي  
 البطان فلا يرد ان غاية ما لزم ما ذكره المحشى في الشق الاشتقائي كون الوجود موجودا لا كونه موجودا خارجيا لكن يرد عليه اولاً ان  
 كلام الشارح على النظر بالثال لانه لا نزاع في الوجود والمصدرى انما النزاع في الوجود الذي به موجودية الاشياء فلا يتم الدليل انما هو  
 ان ليس للوجود حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم وما يصدق عليه هذا المفهوم لا يصدق الا صدقا ذاتيا حتى يكون هذا المفهوم مناط  
 الموجودية ويلزم من بابه بانه الوجود الذي عليه مناط الموجودية مع انه يجوز ان يكون حقيقة غير هذا المفهوم العارض ويكون هذا المفهوم  
 وجها من وجوهه وبالجملة الشارح يصد وتجوز وجود غير المصدرى فلا يرد عليه ما ذكره المحشى لانه لا يجوز ان يكون مفهوم الوجود عارضا  
 لحقيقة فكون الوجود الذي به حقيقة الوجود بالمصدرى هو الوجود الحقيقي انما المصدرى عارض من عوارضه ووجه من وجوهه  
 موجودا خارجيا غير متبع فان قلت عرّض المحشى ان ليس لهذا العارض حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم البيدي التصوري قلت هذا  
 يبرى فلا يحتاج الى ما ذكره من التطويل مع هذا يرجع مواخذة على الشارح الى المواخذة اللفظية فان غرض الشارح ان الوجود يطلق  
 على الوجود والمصدرى الاتراعى وقد يطلق على منشأ انه اعم وهو الوجود بمعنى ما به الموجودية غاية الامر ان يسمى الوجود الذي هو منشأ  
 الاتراعى الوجود والمصدرى حقيقة الوجود والمصدرى ويصح المحشى ان حقيقة الوجود ليس بالغير منه من معنى المصدرى او حقيقة ليس الا  
 باعتبار الذين وحقيقة تتحقق مع قطع النظر عن اعتبار الذين فها متفقان على ان الوجود حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم البيدي



التصور به نشأ الاشتراك انما النزاع في ان الحاشي لا يسميه حقيقة الوجود والمصدرى بل يقول حقيقة الوجود بمعنى ما به الوجودية مغايرة  
 للوجود المصدرى حقيقة المصدرى ليست الا ما يحصل في الذهن حين النزاع والاشارة يزعم انه حقيقة الوجود المصدرى ومراؤ  
 بكونه حقيقة الوجود المصدرى كونه نشأ الاشتراك فلم يبق نزاع الا في اللفظ وانما ان كون الوجود المصدرى مطابقا للمعقولات  
 الثانية وان كان مسلما لكن كون تلك الحقائق منها غير مسلم وتفصيله ان المراد بالحقائق المعروفة للوجود والمصدرى مناشي انشأه  
 ونشأ النزاع الوجود المصدرى عند من يقول يكون افراده مغايرة لمحصصه موجود في الخارج وعارض للمباني في ظرف  
 الخارج ومننا ما موجودية المباني قيامه بهام هو الوجود الحقيقي عندهم وطاهر ان الوجود الحقيقي الذي هو مصداق الوجود المصدرى  
 ونشأ النزاع ليس من المعقولات الثانية كما يستعرف الحاشي فيضربنا ان حل المعاني المصدرية مواطاة على حصصها فقط وم  
 حلها مواطاة على غير حصصها في غير الخفا عند متابع المشائية كالصم والشارح وغيرهما لا نعم صرحوا ان الوجود المصدرى عارض  
 للوجود الحقيقي ومحمول عليه بالمواطاة فكيف يدعى بطلته عدم صدق المعاني المصدرية على غير حصصها مواطاة على ان حصة الكل صادقة  
 عليه قطعاً انما معنى مصدرى فقد زعم حل المعنى المصدرى على غير حصة محلاً بالعرض ثم ان المعنى المصدرى على تقدير كونه من الامور  
 الخاصة نوع من مقولة البتة فيحل على تلك المقولة محلاً بالعرض فنثبت ان بعض المعاني المصدرية يحل على معروضه مواطاة واما امتناع  
 حل المعاني المصدرية على معروضه متبائناً على العرف فلا اعتداده في العلوم الحكيمية ورايها ان ما ذكره الحاشي جاري للمبادئ الانشائية  
 ايتم فيلزم ان لا يكون لها افراد سوى المحصل الاشتراعية وذلك لانه لو كان للبياض مثلاً حقيقة سوى مفهومه للتصور لكان مفهومه  
 عاصباً حقيقة فان كان هذا المفهوم محمولاً عليها بالاشتقاق يلزم قيام البياض بالبياض وان كان محمولاً عليها بالمواطاة يلزم  
 حل المعنى المصدرى على معروضه بالمواطاة فخال وما نحن لمحقق الطوسي واتباعه ان الوجود له افراد متخالفات حقيقة سوى المحصل  
 فالوجود عارض مقول بالتشكيك على افراده اذ في بعضها اقدم من البعض في بعضها اولى من البعض الآخر وعلى تقدير ان يكون  
 افراده حصصاً كما بينه الحاشي ويكون الوجود المطلق نوعاً بالكلية هو شأن الكل بالنسبة الى حصة يلزم ان لا يكون مقولاً بالتشكيك فان  
 التشكيك لا يجري في الثلاث والحاصل ان الوجود مقول بالتشكيك على افراده والمقول بالتشكيك لا يكون ذاتياً لافراده فحتمه افراد  
 غير المحصل لان الكل يكون ذاتياً بالنسبة الى حصصه فليس شئ لان الكل انما يكون مشككاً بالقياس الى كل عليه بالمواطاة لان المتب  
 في صدق الكل على الجزئيات هذا الحكم الوجود وغيره من المعاني المصدرية لا يصدق على معروضات مواطاة بل انما تصدق مواطاة على حصصها  
 وهي بالنسبة اليها انواع حقيقة فلا يكون مشككاً اصلاً فالمشكك انما هو المشتق بالقياس الى افراده التي هي معروضات للمبادئ لكون  
 مصداق حمله عليها مختلفاً اذا ثبت ان التشكيك يختص بالمشتقات ولا يجري في المبادئ نظراً المقول بالتشكيك كما صرح بكثير من  
 المحققين هو الوجود بالنسبة الى افراده لا الوجود بالنسبة الى حصصه فتم ما قالوا ان صدقه على العلة مثلاً اقدم من صدقه على المعلول صدقه  
 على الواجب اولى من صدقه على الممكن لا يلزم منه الاكون للوجود مشككاً بالنسبة الى الحقائق الاكون للوجود مشككاً بالنسبة الى المحصل  
 قوله الشئ المبرجوه اعلم ان قد اعترض على الوجه الثاني بوجه منه لما قال الحاشي فان قلت قد ثبتت قوم من مل نظر واسطتين للوجود

والمعذور وهو ما حالاً فلا يكون هذا التصديق بديسياً قال بعض الأكابر قه هذا ما يريد لو اخذ قولنا الشئ اما موجود او معدوم فانه انقلبو  
 واما لو اخذنا لغة الجمع فلا دانت تعلم ان المعنى في هذا التقسيم ضروري فلا بد من الانفصال الحقيقي في هذا التقسيم فيكون صدقها وكذبها  
 متنعين فلا يصح الواسطة واجاب عنه الشئ بقوله قلت انهم خصصوا قسم من الموجود والمعدوم باسم الحال فانا نحن نعلم حقيقة ما حقق  
 بتبعيته الغير فان كان يحقق التبعي وجوداً حقيقة فهي موجودة والامعدومته يعني انهم صطلحوا واسطة وهو ما حالاً اولى ليست موجودة  
 ولا معدومته عندهم واذا قطع النظر عن هذا الاصطلاح فمقتضى الشئ الى الوجود وسلبه ضروري يخرج العقل بالانحصار فيها بالضرورة  
 فالحال داخل في احد القسمين ومنها ما اشار اليه بقوله فان قيل هذا الدليل يدل على بديهة جميع التصورات فان التصديق بالتثاني  
 بين كل شئ ونقيضه ضروري قلنا نحن نستدل على بديهة الوجود بديهة هذا التصديق بجميع اجزائه ولا نسلم ان التصديقات الاخر  
 بديهة ككثير من هذا الادعاء ممكن في كل تصديق واجاب عنه بعض الأكابر قه بان هذا التصديق حاصل لمن لا يقدر على الكسب  
 بجميع اجزائه وانكاره كسابقة فاضحة وليس كل تصديق بالتثاني بين الشئ وبين حصول لمن لا يقدر على الكسب وفيه ان التصديق  
 بالتثاني بين كل شئ ونقيضه مثلاً التصديق بان هذا الشئ اما يزيد او ليس يزيد وهكذا حاصل لمن لا يقدر على الكسب وبهذا ظاهر جداً  
 مع ان هذا الدليل منسوب الى الامام وهو قائل بديهة جميع التصورات فيه ان التصديق بالتثاني بين كل شئ ونقيضه ضروري حاصل  
 لمن لا يقدر على الكسب كالبلد الصبيان فبديهة التصديق المذكور بجميع اجزائه ليست لهم اية التصورات والامام انما يقبل بها تمام حاصل  
 من التصورات لا بديهة جميع التصورات الا ترى ان كنهه الباري سبحانه غير حاصل لاحد لعل الحق ان بديهة التصديق انما يستلزم  
 عدم توقفه على تصديق نظري لا عدم توقفه على تصور نظري فجاز ان يكون التصديق بديسياً والاطراف نظرية ولو كان التصديق نظرياً  
 بسبب نظرية الاطراف لزم اكتساب التصديق من التصور قوله وكذا يتوقف اهـ لما كان الظاهر من كلام الشارح ان التباين بين الاثنينية  
 اور وعليه محشئ بان التباين يكون كل من الشئين غير الآخر وبقا بله العينية فمصدق التباين خصوصية كل واحد منهما المختصة به بالقياس  
 الى الآخر والاثنينية كون الطبيعية ذات وحدتين وبقا بله كون الطبيعية ذات وحدة او ذات وحدات ومصداقها اي الطبيعية المشتركة لكون  
 للوحدتين فيكون الفرق بين التباين والاثنينية بحسب المصدق ولكل واحد منهما مقابل مخصوص باليقابل الآخر فالتباين ليس نفس الاثنينية  
 بل تصور ولا يستلزمهما نعم يتوقف على تصور مفهوم الشئ الذي يرد بين الوجود والعدم والتثاني الذي هو متعلق ذلك التصديق فيكون  
 الامور ولا يستلزمهما نعم يتوقف على تصور مفهوم الشئ الذي يرد بين الوجود والعدم والتثاني الذي هو متعلق ذلك التصديق فيكون  
 تصورهما بديسياً اعلم ان الظاهر ان الاستدلال بهذا التصديق مبني على انه يحصل لكل من لا يقدر على الكسب ومن لا يقدر عليه يخصم  
 ما يفهمه العرف وظاهر ان التباين والاثنينية واحد بحسب متفاهم العرف واحدهما مستلزم للآخر بالجملة كلام الشارح مبني على ما هو المتألف  
 عند لعل العرف من كون التباين بين الاثنينية او استلزامها وما ذكره محشئ تدقيق فلسفي فان القول بان معروض العدد والاشرة في  
 الطبيعية دون الافراد ومعروض التباين بين الافراد دون الطبيعية لا يفيده الكافة اصلاً ثم ان تصور الغير من الانيفك عن تصور الواحد  
 والاثنين وكذا العكس وما ذكره من كون التباين مقابلاً للعينية والاثنينية مقابلاً للوحدية وكون مفهومهما متباينين لا ينافي التلازم

بين التفسير والاشتمال بين الحقيقة الواحدة فانهم قولهم ان التصديق هو العلم انه قال ان هذا الشيء اما موجود او معدوم تصديق يدري  
وقال اشترج هذا التصديق يدري بجميع اجزائه فقال المحشي اراد الشارح بالتصديق المحمول على القضية المحقق به والاراد محمل العلم  
على المعلوم والاراد التصديق على مذهب الامام لان التصديق على رايه مجموع تصورات اجزاء القضية والفرق بين العلم والمعلوم  
اعتباري وانما اراد التصديق على مذهب الامام لان الغرض اثبات بدايه جميع اجزاء القضية المذكورة والتصديق على مذهب غيره  
ليس متعلقا بجميع اجزائه بل ببعضها او بام خارج عنها والاول اى المصدق به يدري بالعرض والثاني اى التصديق يدري بالذات  
هذا انما يصح على مذهب من يقول ان البدايه والنظرية صفتان للعلم بالذات والمعلوم بالعرض واما على مذهب المحشي فالعلم بالعكس  
والتفسير يدرينا اعتباري فالحاصل في الذهن من حيث هو من قطع النظر عن المعلوم وقضية ومن حيث انها ماصلة في  
الذهن من علم وتصديق هذا الشكل على راي الامام لان التصديق عنده مركب من التصورات والحكم الذي هو الفعل فليس الفرق بين  
التصديق والقضية عنده بالعلم والمعلوم على انه لا يدري الاتحاد بين العلم والمعلوم الا ان يقال المراد انه اذا اخذ التصديق على مذهب  
الامام فالتفسير عنده من ليقول يكون العلم والمعلوم متعين بالذات اعتباري فالحاصل في العلم ان التصديق على مذهب الجمهور لا يتعلق  
بمعنى القضية يعني انه كما جاز ارادة التصديق المنسوب الى الامام وهو مجموع تصورات اجزاء القضية لان التصديق لا يتعلق  
بمعنى القضية كالتصور ارادة التصديق على مذهب الجمهور ايضا لانه ايضا يتعلق بمعنى القضية لكن من حيث انها معنى محمول كاذب  
اليصاح بل لا فاق للمبين حيث قال ثم سلك شيئا صناعة وصحة الوجدان ان يعتبر هذا المعنى الرباطي بالدخول فيما هو متعلق  
التصديق بالذات على ان يتعلق الازعان بالمحمول لفصله العقل الموضوع ومحمول نسبة الرباط بينهما باطلا او سلبه حتى يرجع  
الحكم على البياض مثلا بالعرضية وسلب الجوهريه الى ان البياض عرض في الواقع وليس محمول في الواقع لا بالنسبة الحتمية ولا  
بغيره من الزوم والعناد على ما هو المشهور فاننا غير مستقلة بالمفهومية ومتعلق التصديق بحال ان يكون مستقلا بل كما يشهد النظر  
السليمة في ان الفطرة السليمة شاهدة على ان التصديق لا يتعلق بما هو خارج عن معنى القضية ولا ريب ان المعنى الاجمالي خارج عن  
معنى القضية لان القضية عبارة عن قول حاكم والحكاية انما تكون في مرتبة تفصيل وهي التي تصلح للتصديق والتكذيب بخلاف  
الاجمال فانه ليس حكايه عن شيء أصلا فكيف يصلح للتصديق والتكذيب واستقلال متعلق التصديق ليس ضروريا ولا مبررا  
عليه بل الضرورة شاهدة بان التصديق لا يتعلق الا بالنسبة الحكاية من حيث هي كك لانها اى الصالحة للتصديق والتكذيب  
وكونه غير مقصود بالذات غير مسلم اذ الظاهر ان مقصود القائل بقوله زيد قائم مثلا ليس الا افادة الاتحاد والواقع بين الموضوع  
والمحمول الا افادة نفسها وكيف لا يكون الارتباط مقصودا مع ان مناط الحكاية والاخبار عليه على ان متعلق التصديق ليس  
الماكون اشي معلوما بالذات لا كونه مقصودا كك وبالجملة القول بان متعلق التصديق المعنى الاجمالي ككاتب ليس صاحب الالفاظ المبين  
ليس بشئ لان التصديق لا يمكن ان يتعلق بما هو خارج عن معنى القضية والمعنى الاجمالي خارج عن معنى القضية قطعاً  
او كثير ما ند من القضية ولا يخبر بان المعنى محمول أصلاً ويحتاج في ادراكه الى الحاشية مستأنفة بهذا نظر ان ما اشار له المحشي في اكثر

تصانيفه تبعاً للمصدر الشيرازي المعاصر لمحقق الدواني ان التصديق يتعلق أولاً بالذات بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطتهما  
ليس شئ لان التصديق لا يصلح ان يتعلق بالاباهي حكايته والموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطتهما ليس حكايته عن شئ  
بل الحكاية ليست الا النسبة الثامنة الجزئية بابهي لك فم يتعلق التصديق بالذات والقول بان الموضوع والمحمول قول بقصد الحكاية  
بعروض النسبة الحكاية لمان غاية السخافة اذ لا بد من احتمال القضية على الحكاية والالتماسها بتصفية بالصدق والكذب ولا صالحة  
لتعلق التصديق والتكذيب والحكاية ليست الا الاتحاد والواقع بين الموضوع والمحمول لانفسهما وطرفاً هذا الاتحاد والارتباط سواء اختلفا  
مفرودين او من حيث عروض عارض خارج ليس من شأنهما الصدق والكذب اصلاً ولا يمكن ان يتعلق بهما التصديق والتكذيب فقام  
لا يقال معنى القضية ايضا غير مستقل كما ان النسبة غير مستقلة لاشتغالها على النسبة التي هي غير مستقلة لانا القول بالاستقلال وعدمه  
صفة للملاحظة ومختلف باختلاف ما يعنى ان مستقل عبارة عما هو ملحوظ بالذات وغير مستقل عما هو ملحوظ بالتبع فشي واحد يكون مستقلاً  
في ملاحظة وغير مستقل في اخرى فالنسبة التي بين الطرفين كالنسبة التي بين السيرة والبصرة ان لوحظت من حيث انها نسبة بينهما  
والة للاتفاقات تكون غير مستقلة ويكون الاتفاقات اليها تعلقاً متفاوتاً فلما يصلح ان يحكم عليها وبها وان لوحظت لنفسها من من  
تبعية امر آخر ولم يجعل مرة لشي تكون مستقلة وصالحه لان يحكم عليها وبها وان استلزم تصور بقصور الطرفين اجازاً فاذ لوحظت  
القضية لملاحظة اجازية كان مستقلاً اذ تكون القضية ملحوظة على اذ واحد بالذات وليس المراد على معنى القضية لملاحظة اجازية  
حقيقة القضية عند المحشى اعني الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطتهما اذ ليس هناك ملاحظة واحدة بل تصور النسبة تابع  
تصور الطرفين كما لا يخفى واذا لوحظ معنى القضية لملاحظة تفصيلية كان غير مستقل اعلم ان المركب من الملحوظ بالتبع والملحوظ بالذات  
كالقضية وان كان غير مستقل لدخول النسبة الملحوظة بالتبع في حقيقة الكثرة اذ لوحظ على اجمالاً كان ملاحظة على اذ واحد فيكون مستقلاً  
والسرفية ان النسبة الملحوظة بالتبع هي اذ صورته للقضية وبها تصفية القضية فتصيرها بالفعل كما صرح المحققون ويشهد به الضرورة العقلية  
ايضاً فعلى تقدير على اذ ملاحظة تفصيلية ما تصيرها بالفعل في ذلك الحائط التبعي فيكون الكل غير مستقل واذا لوحظت على اجمالاً يكون  
الكل مستقلاً في هذا الحائط فالقضية المفصلة مركبة من جز غير مستقل من حيث هو غير مستقل فتكون غير مستقلة لقضية المجمل وان كانت  
مركبة من ذلك الجزء ولكن قطع النظر عن كونه غير مستقل ملحوظاً بالتبع فتكون مستقلة فلا بد ان المركب من مستقل وغير مستقل انما يكون  
غير مستقل لاحتياج غير المستقل الى اخرج واما احتياج بعض الاجزاء الى بعض آخر فلا يقيح في استقلال المركب والكل لا يمكن كونه ملحوظاً  
بالذات حين كونه الجز غير مستقل ملحوظاً بالتبع نعم اذ لوحظ الكل بالذات فلا حظ الجز يكون تبعية ملاحظة الكل لكن جزئية الجز غير مستقل  
ليس بحسب كونه ملحوظاً بالتبع فثبت ان مناط عدم الاستقلال كون شئ ملحوظاً بتبعية الغير لا كونه مرة تعرف الغير والا يلزم ان يكون  
عنوان الموضوع في المحصورات غير مستقل كونه مرة تعرف لا افراد مع انه محكوم عليه والفرق بين المراتبة لتعرف حال الغير والمراتبة  
لتعرف الغير بان ما هو مرة تعرف حال الغير يكون غير مستقل وما هو مرة تعرف الغير يكون مستقلاً محكم محض وما ذكرنا من الفرق بين  
الاوقات واسماء اللانزلة الاضافة والادوات موضوعه للمعنى النسبي من حيث انها ملحوظة بالتبع والاسماء اللانزلة الاضافة موضوعه

الامور التي هي معرفة للاختصاص في نفسها مستقلة لكن عرض لها النسبة الغير المستقلة في الاستقلال للمراد بالاحتياج وعدمه  
 معنى الاستقلال وعدمه الاحتياج في التقابل تابعاً في الملاحظة لا يطلق الاحتياج فيه فاعلم التصديق انما يتعلق به بالاعتبار الاول  
 ان كان المراد بالاعتبار الاول الصورة الواحدة الاجالية للاجزاء القضية كما هو الظاهر فلي تقدير دخولها في حقيقة القضية بغير  
 كون اجزائها بعد اعتبار الصورة الواحدة للاجزاء الثلاثة وهو يطو على تقدير خروجهما بغيره فلي تقدر تصديقها به خارج عن مقتضى  
 وجه خلاف الضرورة العقلية وان كان المراد بالموضوع والمحمول حال كون النسبة البنية فلي تقدر على اجالها ليس هنا تصور واحد  
 بل على واحد بل النسبة ملحوظة بتبعية الطرفين وكذا ينبغي ان يعنى معنى الفعل فان معناه معنى اجالي مستقل بالمفهومية تحقيق ان اللفظ  
 الذي لا يدل جزؤه على جزئ معناه لا يدل على التفصيل بل انما يدل على واحد واحد على اللفظ الذي يدل جزؤه على جزئ معناه كقضية وانما  
 التقدير لا يدل على التفصيل وعلى تقدير ان يلاحظ اجالاً يخرج عن معناه وذلك لتفصيل ان كان متعلقاً على النسبة ملحوظة بالنتيجة  
 متمكنة او ناقصة فهو غير مستقل فالقول بكون معنى القضية معنى اجالياً غير سديد نعم معنى الفعل معنى واحد اجالي بحسب الملاحظة الكلية  
 العقلية الى الحدث والزمان ونسبة الى الفاعل الحين فان قيل مادة الفعل تدل على الحدث والياء على النسبة لاقتضية باجالات  
 الثلاثة وما ذكره انما لمكان الموضوع لادراك واحد اقل الياء ليست من الاجزاء المترتبة في الحكم واسمع لى هي ملحوظة سموعة مع المادة  
 الى مدلول المادة والياء دفعة وهو الحدث المنسوب الى الفاعل والحدث وان كان صالحاً لان يحكم عليه به لكن الحدث المنسوب  
 الى الفاعل لا يصلح الا لان يحكم به فقط لانه موضوع للمعنى من حيث استناده الى شئ وبهذه الحثية ليست باخرية في الموضوع بل بل انما  
 هي في الملاحظة فقط فالفعل معناه المطابق مستقل فاستلزامه استقلال النظر الى المدلول التضمني ودون المطابق كما ان ظاهره في المثال قال  
 في الحاشية كيف وذلك اى استقلال الفعل بالنظر الى المعنى التضمني لا يصح عنه بل عند المنطقين لا اعتبارهم التضمني في المطابقة  
 فانضمن عنه هم تابع للملاحظة بمعنى المطابق فهو غير مستقل فيلزم عدم استقلاله ولا عند اهل العربية لا اعتبارهم الاستقلال في تطبيق  
 انتهى يعني ان اخذ معناه التضمني على طور اهل العربية فانضمن بل الدلالات الثلاثة عندهم تابعة للقصد الاستقلال ولا يستقل لفظ  
 في واحد من الاجزاء المذكورة ولا يقصد منه شئ منها بالذات فيلزم عدم كونه تضمناً قولهم او تصور واحد بها وهذا قول الشارح او تصور  
 احدها الذي هو الوجود مثلاً كسبياً في مقابلة قوله يجوز ان يكون تصور فيه كسبياً وق على سبيل التوسع وتخصيص بالوجود لان الكلام  
 فيه لا انعكسية الوجود يستلزم كسبية العدم بمعنى لو لم يكن قوله او تصور واحد بها وهو الوجود مثلاً كسبياً واقفاً على سبيل التوسع فيه عليه  
 ان كسبية الوجود يستلزم كسبية العدم فانه اى العدم عبارة عن سلب الوجود وتوقف الجزئ على النظر يستلزم توقف الكل عليه ضرورة  
 خلاصه لما قاله الشارح واجاب عن هذا لا يرد بعض الكاثير بقوله بان الوجود خارج عن حقيقة العدم لان العدم عبارة عن السلب  
 المضاف الى الوجود والوجود خارج عنه فتوقف العدم على النظر بواسطة خارج لازم في التصور وانت تعلم ان نظرية العدم بواسطة  
 نظرية اللازم في التصور كانت في المطلوب ولا حاجة الى التزام نظرية بواسطة الجزئ والصواب ان يحل كلام الشارح على ان مقصود  
 من قوله اما وجود او عدم الاستقلال بالحتمية للمرددة المحمول مع الطرفين اشئ والمفهوم للمرددة المقصود ان احد الطرفين وهو

المفهوم المقروء معنى أحد وجهين ان يكون نظرياً ما انما اقتصر على التعبير عنه بلفظ الوجود لان الكلام فيه كانه قائل او تصور واحد بها الذي  
هو الوجود ولو العدم فاعترض الحشوي ساطعاً عن أصله لان كسبته لا يمكن كسبه العدم قال الشيخ في التعليلات السلب كل على  
العدم ولا ينكس هذا ما يتلوهون لعدم عبارة عن سلب الوجود واصله ان السلب كل على العدم ولا ينكس كلياً كل على عدم سلب  
لان العدم على المشهور سلب الوجود ليس كل سلب عدلاً لان السلب يجوز ان يضاف الى الذات او الى الوجود والربط الى او الى  
السلب فلازم من كلام الشيخ عدم السلب عن العدم وكون العدم عبارة عن سلب الوجود نعم التامية وقد يقال لعدم سلب  
الذات وابطالها عن صفحة الواقع كما يراه القائلون بالجمل البسيط في الصحيح لعموم المطلق بين السلب العدم ولا يصح التأييد ويجاب  
بان الشيخ من اصحاب الجمل الموفى ولا يجوز عندهم اضافة السلب الى الذات بل لا يضاف للملك الوجود واللاتن يقال سلب الوجود  
مستلزم لسلب الذات فبطلان الذات ضروري حين العدم فعلى تقدير كون العدم عبارة عن سلب الذات لو الوجود يصح لعموم المطلق  
وتيمم التامية قوله تعالى اما الحاصل انه يختلف البديهة والنظرة باختلاف العلم الاجمالي والتفصيلي قال في الحاشية ويقرّب من ذلك  
ان البديهة والنظرة مختلفان باختلاف العنوان اذ لا عنوان ههنا الا عنوان الاجمال التفصيل انتهى قوله هنا اشارة الى اتمامه  
تختلفان باختلاف العنوان سوى اختلاف الاجمال والتفصيل كما في تصور الشيء بوجه يدي وتصوره في كسب الشيء بوجه آخر نظري  
واما ههنا فليس اختلاف العنوان الا بالاجمال التفصيل ولذا استدلت الشارح بالاجمال على التفصيل نهائي التصديقات واما  
في التصورات فظهير ان تصور نفس الانسان الذي هو تصوّره بكنهه اجمالي يدي وتصوره بالى التام الذي هو تصوّره بالكنهه  
تفصيلي ونظري فاستدل ببديهة الصورة العلمية الاجمالية الكلية البديهة للتعلاقة بالمقدمة القايلة بان تصور كل جزء من اجزاء  
هذا التصديق يدي فيدخل في هذا الحكم الوجود والعدم والشيء والنسبة اجمالي على الصورة العلمية التفصيلية اخصية لمعلقة بهذا  
القائلة بان تصور الوجود يدي والحاصل ان يستدل استدل بقضية كلية قائلة بان كل جزء من اجزاء هذا التصديق يدي على  
القضية القائلة بان خصوص الوجود يدي فلما راد بالصورة الشخصية الصورة المحصورة التي لا يكتم فيها على الافراد واطلاقاً بصور  
الشخصية عليها على سبيل المساحة كما يقال الطبيعية بمنزلة الشخصية لان الحكم فيها ليس على الافراد بل على نفس مفهوم الموضوع وهو  
ام محصور فلما يرد ان الكلام في الوجود مطلق وهو ليس بمتخصص فلا صورة شخصية منها ولكن جعل الصورة التي استدل  
بها بصورة شخصية فتقول بهذا الحكم يدي حاصل لمن لا يقدر على الكسب وهو متوقف على تصور الوجود وهو ايضا يدي الفرق  
بين هذا التقرير والتقرير الاول ان في الاول جعل القضية الكلية كبرى لصغرى سلمة الحصول فالكبرى كل جزء من اجزاء هذا التصديق  
يدي والصغرى الوجود جزء من اجزاء هذا التصديق وفي التقرير الثاني القضية الكلية منطوية في قضية شخصية كبرى لصغرى سلمة  
الحصول ونظم الاستدلال بكذا الوجود مما يتوقف عليه هذا التصديق البيدي الى اصل السلب والصبيان وكلامية وقف عليه بديهة  
بيدي فيلزم كون الوجود بديهيّاً قوله لا يفي اهل ما اجاب المصنف عن الوجبات الثاني اثبات بديهة تصور الوجود وبانه كفى تصور الوجود  
والمعذور بوجه ما وانزع انما وقع في التصور بالكنهه اعترض عليه الحشوي بقية فيه فالحكم بالثاني بينما يعني ان تصور الوجود والعلم



والحكم بالتثاني فيها بالذات بالوجه الذي تصور بها هذا الوجه ليس مغاير لما هو متناهي من لذاته الثاني ان هذا الوجه ليس مغاير الحقيقة كما  
 يلزم تناهيا بالغير بالذات واذا كان تصورهما بذلك الوجه بربا كان تصور الوجه بالذات بربا وهو المطلوب واجاب عنه بعض الماكرقة  
 بالذات ليس الحكم في القضية المذكورة بالتثاني بين الوجود والعدم اصلا لان القضية منفصلة فالحكم فيها بالتثاني بين النسبتين فان كان المقصود  
 بقولنا الشيء معدوم ليس شيء موجودا فاحدى النسبتين ايجابية والاخرى سلبية فالحكم بالتثاني بالذات صحيح وان كان المقصود ثبوت  
 المعدوم للشيء فالحكم بالتثاني ليس لذات لان كلتا النسبتين ايجابية وان تعلم ان ظاهر كلام المحشى وان كان والاعلى كون  
 القضية المذكورة منفصلة لكن ان اخذت تلك القضية عليه مودة المحمور ليقصد المحصر العقلي في تقسيم والتثاني بالذات في جميعها  
 وارتفاعها يلزم التناقض بين الموجود والمعدوم لان بين الوجود والعدم تناقضا وتناقض السبلتين يستلزم التناقض بين الشئتين  
 كما مر من المحشى وتصور الوجود والمعدوم المتناقضين والحكم بتناهما يستلزم تصور الوجود والعدم المتناقضين والحكم بتناهما  
 وكل متناقضين متناهيان بالذات فالوجود والعدم متناهيان بالذات فلو كان تصورهما بالوجه بربا فالحكم بالتثاني بالذات بالوجه الذي  
 تصور بها به وهذا الوجه ليس مغاير الحقيقة والاليزم متناهما بالغير بالذات فالحكم بالتثاني بالذات بالوجه الذي  
 ان يكون تصور الذات بل كيان يكون ملحوظا بالذات والفرق بين التصور والملاحظة كما في المعاني الخفية وغير الظاهرة متى حصل  
 ان الملحوظ بالذات في علم الشيء بالوجه هو ذوالوجه فيكون تصور من الوجود وجه ويكون الحكم بالتثاني بالذات بين حقيقة الوجود  
 والعدم اللتين هما ذوالوجه والوجهان المقصوران ليسا نفس حقيقتيهما وكفى بهذا الوجهان الحكم بالتثاني بين حقيقتيهما ويرد عليه انه قال  
 في حاشي شرح التهذيب ان الوجه في علم الشيء بالوجه مرة لدى الوجه والمرأة من حيث هي امرأة لا يكون ان يحكم عليها والمرأة منها نضر  
 الطبيعية والمرئي هي الطبيعية من حيث ان الافراد متحدتهم بالافراد من حيث انها افراد وخصوصياتها والمرأة والمرئي هاتان  
 بالذات وتختلفان بالاعتبار مع الوجه التصور ملحوظ من حيث الاتحاد مع ذى الوجود محكوم عليه بالذات بالتثاني فيجب ان يكون الوجهان  
 المقصوران نفس حقيقتيهما اذا الوجه من حيث هو وجه غير صالح للحكم بالتثاني بالذات الا ان يقال ما قال في حاشي شرح التهذيب الوجهية  
 المحقق المدانى وليس غائبا عنه قوله بالوجود بيطاها المراد بالبساطة البساطة انه اراد بالبساطة البساطة لان الكلام في  
 المعقولة بالكتابة على ما قال الشارح الوجه الثالث انما يتعوض حجة على من عترف بان الوجود متصور بالذات ويدعى انه بالكسب فلا يتعوض  
 على من يدعى ان تصور الوجود بالذات متعوض وما يوسر عن تعقل فيكون الكلام في الاجزاء الدنية للميتة المعقولة وذى الاجزاء الدنية على ما هو  
 المشهور وما نقل عن الشيخ من جواز التميز بالاجزاء الى رتبة فهو خلاف المشهور وخلاف ما عليه المحشى واضرب اولان البساطة للميتة  
 يستلزم البساطة الى رتبة كما هو لدى المحشى واذا اراد من البساطة البساطة الدنية فينبغي ان يكون المراد من الاجزاء في الدليل الاول  
 الاجزاء الدنية رتبة تخصيص اربعة الاجزاء الدنية من الاجزاء في الدليل الاول ان المقصود منه ابطال التركيب الدنى اصلا  
 وبواسطة ابطال التركيب الى رتبة وذى الوجهين الاخيرين المقصود بالعكس لان ابطالان المساطة بين الكل والجزء الدنى بحسب  
 المقصود اظهر من ابطالانها بين الكل والجزء الى رتبة كما سيصرح وحاصله اى حاصل الدليل الذى اورده للمعقول فاجاب ما هو

انه الترديدا الى حصرين ان يكون جزء الوجود نفس مضمومة على طريق الحمل المأمولى وبين ان لا يكون نفس مضمومة وليس حاصل الترديد  
 بين ان يكون الاجزاء مصداقا للوجود على طريق الحمل المتعارف او لا كما ظن لانه خلاف الظاهر قوله فيكون الجزء اى يكون جزء  
 الحقيقة المعقولة مساويا لكلمه فاذا كان الجزء مساويا للكل فلا يكون الكل كلاً ولا الجزء جزءاً اذ لا تغاير بينهما على تقدير العينية مع انه  
 لا بد ان يكون لكل مغايرة للجزء على تقدير انقضاء التغاير ينتفى الكلية والجزئية وانت تعلم ان الكلام فى الاجزاء الحدية للمعية المعقولة وهى  
 متحد مع نفس المعية ونشرته عنها واطلاق اسم الاجزاء عليها على سبيل المساواة كما سيصرح به لمحتش ايضاً فى الاحال للجزء المقدارية فى  
 كونها متحد مع الكل فاما وجودها واطلاق اسم الاجزاء عليها على سبيل المساواة فنجوز ان يكون تلك الاجزاء مساوية للكل ولزوم عدم  
 بقاء الكلية والجزئية متمم فى الاجزاء الذهنية نعم يجب كون الكل مغايراً للجزء فيما هو جزء حقيقة فتأمل وايضاً يلزم كون شئ جزءاً لنفسه لان  
 الجزء لما كان عين الكل يكون ما هو جزء للكل جزءاً لذلك الجزء ومن جملة اجزاء النفس ذلك الجزء فيكون جزءاً لنفسه وايضاً يلزم على تقدير  
 كون الجزء عين الكل تركبه من اجزاء غير تناسبية وجه اللزوم انه على تقدير العينية بين الكل والجزء يكون اجزاء الكل اجزاء لتلك الاجزاء ايضاً  
 ويكون كل واحد من تلك الاجزاء نفس الكل كما هو المفروض ويكون هو ايضاً مركباً من الاجزاء التى تركب منها الكل فيلزم تركب الكل  
 من الاجزاء الغير المتناسبة وفيه كلام اما اولاً فلانه يجوز كون شئ جزءاً لنفسه باعتبارين غاية الامر ان ما شأنه ذلك لا يكون جزءاً حقيقة  
 والجزء الذى ذهنية ليست اجزاء حقيقة ولكن ان يقال اذا كان شئ جزءاً لنفسه باعتبارين فلا بد من تغاير المفهومين والمفروض لعينية  
 بين المفهومين وهى غير متصور فى الكل والجزء وانما نياً فلان الاجزاء الذهنية انتزاعات ولا استقامة فى تسلسل الانتزاعات فلاتما  
 تلك الاجزاء لانما فى التركيب لان يقال التمس فى الاجزاء الذهنية يستلزم التمس فى الامور الخارجية بناءً على استلزام التركيب لذى  
 التركيب الخارجى كما هو رأي المحتش قوله والا آه اى وان لم يحصل عند الاجتماع امر انما حصل ولكن لم يكن هذا الامر انما وجوداً معلوماً  
 وجوده هناك فالوجود وليس هذه الاجزاء وحدها ولا مع الامر الزائد عليها يعنى انه على تقدير عدم كون كل جزء من اجزاء الوجود وجوداً وعدم  
 حصول الامر الزائد الذى هو الوجود ويلزم اما ان لا يحصل امر انما حصل ولكن لا يكون هو الوجود وعلى التقديرين لا يكون الوجود  
 عبارة عن هذه الاجزاء مع الامر الزائد على الاول فقط واما على الثانى فلان الامر الزائد ليس بوجد ولا وجوده هناك اذا اجزاء  
 والامر الزائد كل منها ليس بوجد حتى يحصل منها الوجود فاندفع ما قيل ان حاصل الاستدلال انه اذا لم يكن كل واحد من الاجزاء وجوداً  
 يجب ان يحصل عند الاجتماع امر لا يراه هو الوجود وهو محجوز ان يكون الوجود هو الاجزاء مع الامر الزائد لا الاجزاء وحدها ولا الامر الزائد  
 وحده وهذا التفسير الذى بينه المحتش بقوله اى وان لم يحصل آه اولى من تفسير الشارح وهو قوله اى وان لم يحصل عند الاجتماع امر لا يراه  
 انتفاء الامر الزائد الذى هو الوجود وتصويره بانتفاء الامر الزائد بانتفاء الوجود وحصول الامر الزائد فى اقتضائه على الاول كما وقع  
 عن الشارح ليس على ما يعنى كما لا يخفى واما قال اولى دون الصواب لما قيل ان المقصود من حصول الامر الزائد ليس الا حصول  
 الوجود فاقول بحصوله مع كونه غير الوجود وفى غاية البعد ولذا تركه الشارح ثم الامر الزائد بالنسبة الى ما هو رايه عليه يعنى الامر الزائد  
 على الاجزاء الى ما حصل عند اجتماعها يسمى بالوجود وان كان يكون عارضاً لها او معروضاً لها او عارضاً لهما معروضاً واحداً ومعروضاً

سما لعارض واحد بحيث يكون العارض الواحد عارضا لمجموع الامر الزائد والجزاء اولاً ليكون بينهما علاقة العروضا أصلاً والاحتمال الاول اقرب من باقي الاحتمالات لان انظارنا الى الامر الزائد يهبط الى اجتماعية عارضة للجزاء فيكون الامر الزائد عارضا للجزاء لا ليقال هذا الاحتمال ايضا بعيد لان الامر الزائد افترض انه عارض للجزاء او قائم بها فلا يكون واحداً للاستحالة وحدة العارض مع تعدد المعارض فلا بد ان يكون واحداً مستقداً وهو يستلزم التركيب في ذاته فيلزم خلاف المفروض لانا نقول الامر الزائد حاصل من اجتماع الاجزاء فيكون عارضا لنفسه الاجزاء من حيث الاجتماع لا لكل واحد واحد من حيث انه منفصل عن الآخر فلم يلزم كون الوجود عبارة عن امور مستعدة ليلزم تركب في هذه ذاته ويلزم خلاف المفروض والاحتمال الثالث وهو كون الامر الزائد مع الاجزاء عارضا لمعارض واحد والربيع وهو كون الامر الزائد مع الاجزاء معروضا لعارض واحد والخامس وهو ان لا يكون بين الامر الزائد والجزاء علاقة العروضا أصلاً ابداً على هذه الاحتمالات يكون التركيب في الامر اجنبى عن الوجود ولا فيه وهذا ظاهر على الاحتمال الخامس واما على الاحتمال الثالث والرابع فلان كون الامر الزائد مع الاجزاء عارضا لمعارض واحد ومعروضا لعارض واحد لا يلزم العلة بين الامر الزائد والجزاء فتكون الاجزاء على هذه الاحتمالات اجزاء لامر اجنبى لا للوجود والاحتمال الثاني وهو كون الامر الزائد معروضا للجزاء والرابع وهو كون الامر الزائد مع الاجزاء معروضا لعارض واحد فحينئذ يكون الاحتمال الثاني فحينئذ لا يتصور حصول العارض قبل المعارض ويلزم على هذا الاحتمال حصول الامر الزائد الذي هو العارض قبل المعارض الذي هو الاجزاء لان المعارض مقدم على العارض مع ان تقدم العارض على المعارض محال واما كون الاحتمال الرابع فحينئذ فلا اشار الى بقوله وحدة العارض مع تعدد المعارض لانه يلزم على الاحتمال الرابع وحدة العارض مع تعدد المعارض وهو بطاذا والمعارض الواحد لا يقوم به بالمتعددة من حيث هي لك وصرح المصنف بالاحتمال الاول حيث قال ويكون عارضا لما وشار الى الاحتمالات الاخرى بقوله وسببا من اجتماعها اذ لم يسميها من الاجتماع كقول الاحتمالات المذكورة وكانه قال ويكون عارضا لاني صورة وسببا من اجتماعها في صورة اخرى يعني ان قول المصنف يكون هي علة الوجود ومعروضاته كانه قول يكون الامر الزائد عارضا لاني صورة وسببا وعلو الاس اجتماعها في صور اخرى كما يدل عليه قوله اي قول الشارح قدس سره فيكون التركيب في فاعل الوجود او قابله وذلك لان الاجزاء في الاحتمال الاول معروضة للامر الزائد فتكون علاقتها به ان يكون التركيب في قابل الوجود وفي الصورة الاخرى ليست معروضة لفيلست بقابلة لذلك الامر الزائد فتكون فاعله فيكون التركيب في فاعل الوجود ولا حاجة الى ان يقال ان ايراد اوله لانه على ان كل واحد من الامرين كاف في الاستحالة بلا ضم امر آخر لكن بقي ان الظاهر ايراد ايتين قوله عارضا وسببا وايضا بسبب ما كانت موجودة في الاحتمال الاول ايضا ينبغي تعبير الاحتمالات الاخرى بعنوان لا يوجد في العروضا فانه فيكون الكل اه اعلم ان قال المصنف والشارح بطلان تقييد الوجود وان كان للوجود واجزاء فذلك الاجزاء متصفة بالوجود فيكون الكل متصفة بالوجود لكن ذلك الجزء لا يكون متصفة بنفسه بل يكون متصفة لساير الاجزاء فلا تكون الصفة تمام صفة ويرد عليه ان قوله لكن ذلك الجزء لا يكون متصفة بنفسه لانه في عروض الشيء لنفسه فان الكليات المتكررة الانواع تعرض انفسها لانفسها واجيب عنه بوجوب الاول ما قال فحينئذ علم ان عروض الشيء لنفسه على ضربين جائز مستحيل فالجواب ان يكون بين الشيء ونفسه تقايير اعتباري كما في الوجود والمطلق والامكان العام والكيفية والمفهومية فان الثاني

فيما حصة من العروض تنسلك قيل التباين بين الكل وحصة وان كان ضرورياً لكن عروض الحصة لا يعقل الا بان العرض الكل المعروض  
 لتقييده الكل مع قطع النظر عن التقييد نفسه من دون تباين اصلاً فيخرج هذا النوع من العروض الى عروض اشئ بنفسه مستحيل لقتال  
 الكل مع قطع النظر عن التقييد وان كان نفسه لكن عروضه في ضمن ما هو خارج له بالاعتبار كالحصة وعروضه في ضمن عروض حصة  
 غير متماثل مستحيل ان الماكين بيننا تباين اصلاً والملازم هنا هو الضرب المستحيل لان يلزم ان يكون جزء الوجود من حيث انه جزء عارضاً  
 وعروضه لنفسه يعني انه اذا كان الوجود عارضاً للجزء يكون الجزء عارضاً للوجود وعرضاً للعارض والمعرض شئ واحد من دون  
 تباين اصلاً وذلك لان كون الجزء معروضاً ليس الا لان الجزء لو لم يكن معروض الوجود يكون محدوداً وهو موجود ايضاً لكونه جزءاً للوجود  
 فيلزم اجتماع تقييدتين فمن جهة كونه جزءاً يكون معروضاً وكذا كونه عارضاً ليس الا لان عروض الكل بدون عروض الجزء غير معقول  
 فمن جهة الجزئية يكون عارضاً ايضاً واوراد عليه بوجه منها ان المعارض نفس الجزء والعارض الجزء بشرط اجتماع مع جزء آخر يعني العارض  
 نفسه في ضمن اهل واجيب عن بيان الكلام في الاجزاء الى حيث كما سيصح به لمحيش وعروض الاجزاء الجزئية يكون استقلالاً فيلزم ان يكون  
 الجزء معروضاً لنفسه استقلالاً من دون حشيتة تقييدية وهو باطل بالضرورة فتأمل ومنها ان التزويد في الدليل ان كان بان اجزاء الوجود  
 اما معروضة لانه لو لم يكن معروضاً لكان معروضاً لاجزاء الوجود معروضاً لخصص الوجود وان كان التزويد  
 بان اجزاء الوجود اما معروضة لخصص الوجود او لعدم فتأمل ان اجزاء الوجود معروضة لخصص الوجود والكل انما يثبت من حصص الاجزاء  
 فغايتة ما يلزم من عروض حصة الكل عروض حصص الاجزاء فلا يلزم الا عروض حصة الجزء ونفسه ولا استحالة فيما اعترفت به لمحيش ان عروض  
 حصة اشئ لنفسه جائز والوجه الثاني من الجواب باختاره بعض الاكابر انه ان المراد بالوجود هو الوجود بمعنى ما بالوجود دية اعني الوجود الحقيقي  
 وتقرير الدليل بعد بناءه على كون الوجود الحقيقي مشتركاً في اجزاء الوجود والحقيقة اما موجودة او معدومة وكلها باطلان فخر كبر من الاجزاء  
 باطل اما الاول فلانها لو كانت موجودة فليس الوجود الحقيقي نفس تلك الاجزاء ولا واحد من تلك الاجزاء فدون افراد الوجود والحقيقة  
 والا لزم تركب شئ من نفسه ومن فزوه بل لا بد ان يكون معروضاً للوجود الحقيقي والافلا تكون موجودة لانقاء ما بالموجودية البينية  
 والعروض جميعاً واذا كان الوجود الحقيقي عارضاً لتلك الاجزاء فاما ان يكون عارضاً لجميع اجزائه فيلزم عروض الجزء لنفسه وهو محال لانه  
 يصير كلياً مشتركاً النوع فيكون اعتباراً واذا كان جزء الوجود الحقيقي اعتباراً كان الوجود الحقيقي اعتباراً وهو بطر واما ان يكون عارضاً  
 بعض اجزائه فلا يكون العارض تمامه عارضاً واما الثاني فلانه اذا كان اجزاء الوجود والحقيقة معدومة فتلك الوجود والحقيقة معدومة فاجتماع  
 انقيضين لانه موجود والقبته محصل هذا الجواب ان عروض اشئ لنفسه وان كان جائزاً هنا للتباين بين العارض والمعرض لانه اذا كان  
 الوجود الحقيقي تمامه عارضاً للجزء فيفيض الجزء لنفسه بان يكون شخص من نفسه عارضاً للتباين بين الطبيعي والشخص اعتباراً وليس  
 تحصل ذلك الشخص وتعين بذلك العروض والاتصاف حتى يلزم ان يكون تحصله بعد العروض ويلزم الاستحالة بل شخصه بنفسه قبل العروض  
 لكن يلزم من عروض اشئ لنفسه كونه كلياً مشتركاً النوع فيلزم كونه تامراً اعتباراً ينع انه ليس لك فافهم واعلم ان محقق الدواني قد اورد  
 على هذا الدليل بانه ان اراد المستدل بكون العارض بتمامه عارضاً ان يكون اجزاء العارض عارضاً لما العارض عارضاً له من مقتضى

بالاشارة فان اجزاءها الوحدات وهي ليست بعروض لمعرض الكثرة وان اراد ان اجزاء العارض يجب ان تكون عارضة لنفس  
المعرض والجوهر فمسلّم لكنه يجوز ان يكون الحال في الوجود ذلك بجواز ان يعرض الوجود لنفس الجوهر وجزئه الجزئية وهذا الجوهر هو جوهره كذا  
واجب عنه بوجوبين الاول قال الحاشي ثم الحق ان المقصود من هذا الدليل والدليل الذي ذكره المصنف بعده بقوله فاما ان يتصف آه  
ففي الاجزاء التي اجزئها يحصل منه في الاجزاء الذهنية بناء على القول باستلزام التركيب الذهني للتركيب الخارجي يحصل اختصار الشق الثاني  
يعني ان الكلام في الاجزاء التي اجزئها وباتفاقها يستدل على انتفاء الاجزاء الذهنية بناء على التلازم بين التركيبين ولا يتسلسل  
الاجزاء التي اجزئها بل ينتهي الى جزئها لا يكون فوقه جزئ فقول الوجود عارض لهذا الجزئ فتكون اجزأه عارضة اما له جزئ والثاني بطاذا  
لا جزئ فثمة الاول فيكون عارضاً لنفسه فيعرض الشئ لنفسه وهو يستلزم تقدم الشئ على نفسه ولا يتحقق بطلانه وان لم يكن  
عارضاً لنفسه لا يكون العارض بتمامه عارضاً لغيره والمحقق الدواني انما يريد لو اجري الدليل في الاجزاء الذهنية مع ان الدليل غير  
جاريها لاعتد القائلين بالتلازم بين التركيبين مع الاعتد القائلين بتفارقهما اذ لا يلزم من اتصاف الشئ بامر اتصافه بجزئ الذهني  
فان الجزئ الذهني موجود بوجود الكل فترحمه ذاتا ووجودا فهو ليس جزئاً حقيقة فكيف يلزم من اتصاف الشئ بامر اتصافه بجزئ  
الذهني الا ترى ان الجسم مثلاً يتصف بالسود ولا يتصف بقابض البصر الذي هو جزئ ذهني له قال في الحاشية اتصاف الشئ بامر  
مستلزم للاتصاف بجزئ الخارجي وليس مستلزماً للاتصاف بجزئ الذهني لان الجزئ الخارجي جزئ حقيقة فلو لم يتصف بامر يتصف بالكل  
بتمامه بخلاف الجزئ الذهني فانه ليس جزئاً حقيقة ولا يلزم من عدم اتصافه بعدم الاتصاف بالكل يعني ان الاتصاف بشئ لا يستلزم  
الاتصاف بجزئ الذهني باستقلاله لان الجزئ الذهني متحد مع الكل ذاتا ووجوداً فليس له وجوداً مستقلاً لا حتى يكون له عرض استقلالاً  
لان العرض عبارة عن الوجود في الموضوع فما لا وجود له بالاستقلال للعرض له بالاستقلال والجزئ الخارجي لما كان مغايراً لكل  
والجزئ الآخر ذاتا ووجوداً فيكون له عند وجود الكل وجود منفرد بالاتصاف بالكل يستلزم الاتصاف بالجزئ الخارجي استقلالاً وانفرداً  
وقد سبق ان عروض الشئ لنفسه انما يتحقق لو لم يكن بين العارض والمعرض تغاير احكاماً وهذا ما يتأتى في العروض استقلالاً لان  
الجزء اذا كان عرضاً لنفسه استقلالاً كان العارض مع المعارض ذاتاً في الجزئ الذهني فاما عرض ذات وحلاية وهذا الجزئ متحد معها  
وموجود بوجودها عارض لغيره وضمناً فالعارض الجزئ باهوتحه موجود في ذات اخرى والمعرض نفسه فيكون بين العارض والمعرض  
تغاير فلا يلزم الاستقلال والمعاد بالاتصاف والعروض المذكور راجع بالاتشاق كما هو المتبادر من العروض وهذا يدفع ما قيل المراد  
بالعرض المحل محمول المحمول فاما بالاتصاف بالكل مستلزم للاتصاف بجزئ الذهني فان قلت اذا كان الشئ نعتاً للشئ ومحمولاً  
عليه بالاتشاق فيجب ان يكون ما هو محمول على الشئ الاول نعتاً للشئ الثاني ومحمولاً عليه بالاتشاق كما نص عليه شيخنا في قاطع  
اشفاره في الفصل المقصود لاجابات تقع بين قول على وجوده في الاتصاف بالكل يستلزم الاتصاف بالجزئ الذهني يقال  
الاتصاف بالكل اشتقاقاً لا يستلزم الاتصاف بالجزئ اشتقاقاً على وجه الاستقلال معروض الشئ لنفسه استحيالاً لا يلزم من الاتصاف  
على وجه الاستقلال لاسن الاتصاف بالجزئ الذهني مطلقاً نعم على الشئ على الشئ يستلزم على الجزئ الذهني عليه مع يلزم من احاطة الشئ

على نفسه التحليل حمل متعارفا كما ذكرنا في عروض الشئ لنفسه تحصيل انتهى به الإشارة إلى تقرير الدليل الثاني بحيث يندفع عنه ایراد لمحقق الدلائل  
على تقدير ان يكون الكلام في الاجزاء الذهنية ويكون المراد بالكل الكل بللو طاة متحصلة من كل الكل على الجزو يوجب حمل الجزو الذهني عليه  
فلو كان للوجود جزو ذهني لكان الوجود محمولا على الاعلية حلا متعارفا وذلك الجزو يكل على الوجود والمحمول على المحمول على الآخر يكون محمولا عليه  
فيكون الجزو محمولا على نفسه من تغاير فان قيل خبره الذهني ليس محمولا على الجزو بل على جزو الجزو يقال محمول المحمول محمول فيحمل على الشئ  
على نفسه حلا متعارفا من دون تغاير من الموضوع والمحمول لان كل الطرفين من حيث الجزئية لا يقال حمل محمول المحمول مشروط بالاتحاد في  
نحو الحمل وههنا حمل الجزو الذهني على الكل ذاتي وحمل الكل على الجزو عرضي لانا نقول ليس مشروطا بالاتحاد في نحو الحمل بل مشروطا بالاتحاد في  
ظرف وههنا الجزو الذهني متحيز مع الكل فظرف الذي يكون الكل مع الجزو الذهني فيه فيلزم حمل الشئ على نفسه من دون تغاير بين الموضوع  
والمحمول اصلا وفيه لانه يجوز ان يكون الموضوع نفس الجزو والمحمول ذلك الجزو من حيث اجتماعه مع جزاء آخر وهكذا الحكم في كل مركب ذهني  
فلا مضايقة في حمل الحيوان الذي هو جزو ذهني للانسان بالحمل المتعارف على نفسه وما قال بعض الاكابر قه ان القدر الضروري  
في الاجزاء الذهنية حمل الكل على الاجزاء بالحمل المعبر في المحصورات وكذلك بعضنا على بعض ولا يلزم فيه حمل الشئ على نفسه واما حمل الكل  
على طبائع الاجزاء كما في الطبيعية فيعرض واما لا يلزم ان يكون كل جزو ذهني شئ كليا صادقا على نفسه فلا يخفى على المتأمل فاضيه فان  
المركب الذهني لا بد فيه من حمل الكل والاجزاء فيا يميزها حلا متعارفا ولا يلزم منه حمل الشئ على نفسه بالشكل الاول كما تقبل الناطق انسان  
والانسان ناطق ولزوم كون كل جزو ذهني كليا صادقا على نفسه متقرر لا سيما على رأي من يقول ان احد المتساويين جزئي اصنافي للآخر  
على ان الطبيعية الجزو ذاتي طبيعية موضوع وبها هي مرسله محمول فقد تغاير المحمول المحمول عليه فافهم الوجه الثاني من الجواب اختيار الشق  
الاول والقول بان الكثرة عارضة لطبيعة النوع والوحدات ايضا عارضة لافلا تفقد او رد عليه بعض الاكابر قه بان هذا الجواب مع انه  
لا يتم لو حمل مادة النقص الكثرة العارضة للمقولات او ليس من نكاح طبيعية مشتركة فضلا عن طبيعة النوع ولا يتوجه ايضا لو حمل حديث الكثرة  
سدا ومنع وجوب عروض الاجزاء لمعرض الكل موقوف على صحة هذية الحال بدون هذية الحمل فان الكثرة الشخصية العارضة لاشخاص  
سعدية شخص من الكثرة فلو كان معلما لطبيعة النوع كان هذية الحال بدون هذية الحمل ويمكن ان يقال انه لا بد لعروض الكثرة من حتى مشتركة  
سواء كان هذا المعنى الطبيعي ذاتية او عرضية والكثرة العارضة للمقولات عارضة لمعنى مشترك وهو المقولة ومنع وجوب عروض الاجزاء لمعرض  
الكل منع لا بد من عروض اجزاء المعارض لافراد المعارض فان كانت تلك الافراد نفس المعارض الكل لكون اجزاء المعارض  
عارضة لمعرض الكل وان لم تكن نفس المعارض تكون الاجزاء عارضة لتلك الافراد والكل عارض لنفس المعارض فيلزم وجوب الكل في  
الجزو والكثرة الشخصية عارضة لطبيعة النوع حال كونها تشخصات لافراد فلا يلزم هذية الحال بدون هذية الحمل فاقابل بدقته  
الظهور وكذا الاستحالة في عدم تقدم الجزو الذهني على الكل لاتحاده مع ذاتا ووجودا والتقدم يستمدى بالتغاير في الوجود فلا بد في الوجه الثالث  
من اخذ الاجزاء الحاشية وعلى تقدير اجزائه في الاجزاء الذهنية لا يلزم الاستحالة واطعن ان بعض الاكابر قه قائل ههنا حاشية وهي قوله  
على تقدير عدم الاستدلال المذكور فاسود بسبب خارجي انتهى وقال في بيان المراد منه اني انه على تقدير الاستدلال بالجزو الذهني جزو



خارجي باعتبار تقدمه ضروري في المرتبة ثم قال ملاحظا جلي هذا التحمل فان الجزؤ الذي ينفي باهوج جزؤ ذهني لا توقف عليه ولا تقدم له وانما تعلم ان ان الغاير ان هذه الحاشية من ملاحظات بيان الدليل الثاني كما يدل عليه قوله فاسودب يطاحرجي فاذكره قه ليس في مرتبة قه برقول لم فيلزم اجتماع النقيضين اه او ر عليه بان الحمل صدق النقيضين على شئ واحد لا صدق احدهما النقيضين على الآخر وهما يلزم الثاني فان اجزاء الوجود لو اتصفت بالعدم لزم اتصاف الوجود ايضا بالعدم لان العدم الجزؤ لوجب العدم الكل فيلزم اتصاف الوجود بالعدم لا صدقهما على شئ ثالث واجاب عنه الشئ بقوله توجيهه ان اتصافه بآيات بساطة الوجود والمطلق والجزؤ في الدليل الثاني انما هو بين بعضا جزؤه بالوجود والمطلق واتصاف جزؤه بالعدم المطلق فالوجود المطلق لكونه موجودا ذهنييا يصدق عليه الوجود والمطلق ضرورة ان صدق الخاص يستلزم صدق المطلق وعلى تقدير ان يكون جزؤه معدوما مطلقا يصدق عليه العدم والمطلق ضرورة ان الجزؤ اذا كان معدوما مطلقا كان الكل معدوما مطلقا فيصدق على الوجود انه معدوم مطلق كما يصدق عليه انه موجود مطلق لكونه موجودا ذهنييا فيلزم صدق النقيضين على شئ واحد او ر عليه بان هذا الدليل لا يتشبه من قبل الحكم الثاني للوجود والذهني قال بعض الماكبر قه لوقال الوجود لكونه متفرعا من منشأ صحيح موجود مطلقا ويريد من انقطاع الوجود واعم من الكون بنفسه او بنشأته لثم من قبل الكل وفيه ان الموجود المطلق الذي يصدق على الوجود والمصدر ليس نقیضا للمعدوم الذي يصدق عليه لان الوجود والمصدرى معدوم مطلق لعدمه في نفسه وموجود مطلق لوجوده منشأ الوجود في نفسه قائل هو لانه ليس الجزؤ آه فان قلت ان ارید بالمعية والبعديّة والقبليّة ما هو الزمان حتى يكون الحاصل ان اتصاف جزؤ الوجود به ما بان يكون الجزؤ والكل في زمان واحد وفي زمان متاخر عن زمان الكل او في زمان قبل زمان الكل فالجزؤ لا يجب ان يتقدم على الكل صلا لا بوجوده ولا بآياته فلا يلزم على الثبوتين الاولين الاستحالة التي ذكرها من لزوم عدم تقدم الجزؤ على الكل بحسب الوجود والجزؤ لا يجب ان يتقدم على الكل بهذا التقدم لحوال ان يكون معدوما بعده وان ارید بما هو بالذات فالجزؤ ليس مقدما على الكل بحسب الوجود بل بحسب الذات والا اسی لو وجب تقدم الجزؤ على الكل بحسب الوجود وكان الجزؤ وجوده متقدما على الذات على الكل وهذا التقدم ليس الا باعتبار الجزئية فيصير وجود الجزؤ جزءا ايضا فيلزم ان يكون المركب من جزئين مركبا من اربعة اجزاء وهي الجزؤ آن ووجوده ما قلت الجزؤ مقدم على الكل بالذات بحسب وجوده ضرورة ان الجزؤ من حيث هو جزؤ لا يكون معدوما لكن لا بان يكون الوجود قه الجزؤ بل بان يكون شطرا الجزئية يعني ان الجزئية وان كانت تقتضي التقدم لكن التقدم مشروط بالوجود فانه تقدمه بالطبع لاس من حيث ان الوجود قه الجزؤ بل من حيث انه شرطه وشرط الجزؤ لا يجب ان يكون جزؤا فانه تعلم انه لا يلزم من كون الموصوف جزؤا ان يكون صفة او قه الوجود والجزؤ ان يكون الصفة او القه خارجا فاذكره بقوله لكن لا بان يكون آه تنزل واعتراض على آشي بانه ان اراد بقوله الجزؤ مقدم على الكل بالذات تقدم نفس الجزؤ على نفس الكل فلا معنى للاشتهار الوجود واذ لا مبالغ للوجود في هذه المرتبة بل هو في مرتبة متاخرة عن كفي للجزئية فعليه الانذار المتقدمة على الوجود والمتبوعة له مع بساطة قوله ضرورة ان الجزؤ من حيث انه جزؤ آه وان اراد التقدم الذي الجزؤ بحسب الوجود فلا ينطبق على السؤال لانه مبني على راي الاشراقية القائمين بالحمل البسيط وعنهم نفس ذات الجزؤ متقدم على نفس الكل بل انه عليه الوجود فلا معنى للقول بان تقدم الجزؤ بحسب الوجود بان يكون الوجود مشروطا وانت تعلم ان كان المراد بالاجزاء الاجزاء الخارجية فلا ريب ان هذه الاجزاء

تقدمته على الكل بحسب الوجود لا سنا تمايزة جملًا وتقررا ووجوهها اجزاءها السنا تمايزة فيما بينها جملًا وتقررا الكسبى مقدمته على الكل بحسب التقررو الوجود معًا ولا يتصور كونها اجزاء الملتشى الالبعد كونها متفردة صالحة للامتزاج الوجود وهذا معنى تقدم الجزء على الكل بحسب الوجود واما ان كان المراد بها الاجزاء الدنيوية فتلك الاجزاء لما كانت متحدة مع الكل جملًا وتقررا وكانت جزئياتها بالمساواة اعتبارًا سنا اجزاء الملتشى بحسب التقررو الوجود واليهما في الحاشية العقل اولًا والى الكل ثانياً فتكون مقدمته على الكل بحسب التقررو الوجود في الحاشية العقل وهذا نظر ان القول بان الجزء تقدمه آخر سوى ما بالطلع وهو غير مشروط بالوجود والامر بان الاجزاء الدنيوية ايضا تقدمته ان تقدمها ليس بحسب الوجود وليس بشئ قوله فالوجود محض آه لما كان معنى ظاهر كلام المعان اجزاء الوجود ولو لم يتصف بالوجود بل يتصف بالعدم لم يتصف الجزء بالمركب بل يتصف باليس بحسب فيلزم حصول المركب اعني الوجود من الجزء الذي ليس بمركب ويرى عليه ضرورة وانما ظاهر ان حصول المركب مما ليس بمركب ليس محال بل هو واقع لان كل مركب يتصف باليس بمركب منه فبقوله فيلزم حصول الملتشى الملتشى المحض يعني ان معنى باليس له وجود الملتشى المحض فان الكلام في الاتصاف بالوجود لم يطلق وسلبه اعني عدمه لم يطلق كما هو عبارة عن الملتشى المحض فيلزم تركب الملتشى من الملتشى المحض وهو محال قطعاً فلا يتصل قوله ولا اعرف من الوجود آه المراد باعرافية الوجود باعرافية بالكنه لا بالوجود والا لكان هذا الكلام مناقضاً بنفسه فان الوجود يعرف بذى الوجود فلو كان المراد ان الوجود واعرف بالوجود وظاهر ان الوجود اعرف من ذى الوجود الذي هو الوجود فيكون قوله ولا اعرف من الوجود مناقضاً لنفسه لكونه واعرف منه ولا يخفى انه لو ثبت اعرافية الوجود ما عداه لكان سائر المقدمات المذكورة في اثبات بداهته خروا وذلك لان الوجود لما كان اعرف من جميع ما عداه فالوجود من اعلى البيئات فانثبات بداهته بالدليل او التنبيه خروا والحق ان ما ذكره في اطلال الرسم من كون الوجود واعرف ما عداه وكون الاعم جزءاً من اللاحض مطلقاً وكون كل جزء اعرف من الكل كك مقدمات خطا ببيتية طيبة بل تخمينية شعرية كما لا يخفى قوله فان وجود كل شئ آه اعلم ان المصدر اجاب عن الوجه الثالث لاثبات بداهته الوجود وهو ان اجزاء الوجود اما وجودات فيلزم كون الجزء مساوياً للكل في الملية ولا يمكن ان اجزاء الوجود وجودات فغلبت على ان اجزاء الوجود وجودات وقوله فيلزم كون الجزء مساوياً للكل ثم فان وجود كل شئ عند نفس حقيقةه والحقائق تنخالفه فكذا الوجودات الواقعة اجزاء الوجود تنفي في نفسها وحقائق الملية والمفهوم واعترض عليه الشارح بان الخلاف في كون الوجود ديبسيا او كسبياً معنى على كونه مفهوماً واحداً مشتهراً فان قيل بداهته الوجود والافترق على القول بوحدة مقدم الوجود فلا يمكن ان يجاب على نيب من يقول بتعدد مفهوم الوجود ثم اجاب الشارح من عند نفسه بما تحصله اختيار الشق الاول والقول بان اجزاء الوجود وجودات ولا يلزم مساواة الجزء للكل في الملية او معناه ان يصدق عليها الوجود وفالترديد بالنظر الى الصدق ويجوز ان يكون صدق الوجود على تلك الاجزاء صدقاً عرضياً لا صدقاً ذاتياً فلا يلزم الا في الملية وآورد لمخشي على جواب الشارح بقوله قد سبقت منا الاشارة الى ان مقصود المستدل في الشق الاول من الدليل الاول على بطلان تحديد الوجود وهو قوله فاجزؤه اما وجودات آه في الدليل المصدر بقوله لو كان الوجود كسبياً فاكسباً با بالحد وبالرسم ان لو كان جزء من الوجود ونفس مفهومه وعين مبعينه لم مساواة الجزء للكل في المفهوم والملية ولا اشك في اللزوم اى لزوم مساواة الجزء للكل في المفهوم

والمنية فان المفروض عينية مفهوم الوجود مجردة للمصادقة عليه حتى لا يلزم المساواة بينهما وكذلك الاشك في بطلان الامر فان الكلام في  
 نفى الجزاء العقلي دون الجزاء المقداري واستحالة مساواته الكل في المفهوم والمنية ظاهر كما في الجزاء الخارجي ووجه تخصيص الجزاء العقلي التفرقة  
 التي سيمتارده في انشاء الكلام انما يجري فيه فلا يمكن الجواب اى جواب الدليل الاول باختيار الشق الاول الاعلى القول بتعدد مفهوم الوجود  
 وانكار وحدته كما فعل المصنف انه اذا قيل بوحدة مفهومه وفرض انه عين جزئية يلزم هذه الاستحالة اى مساواة الجزاء لكل في المفهوم والمنية  
 سواء كان هذا المفهوم ذاتيا او عرضيا فاختاره الشارح قدس سره في الجواب من القول بوحدة مفهوم الوجود وكون التوحيد بالنظر  
 الى الصدق وتجويز صدق الوجود وعلى تلك الاجزاء صدق عرضيا محل نظر فان استحالة مساواة الجزاء لكل لازمة على تقدير القول بكون الوجود  
 حقيقة واحدة اذا فرض انه عين جزئية واما اذا كان حقائق تتخالفه فيجزان يكون اجزاء الوجود وجودات ويكون حقائق هذه الوجودات حقيقة  
 الوجود الكل فلا يلزم مساواة الجزاء لكل في المفهوم والمنية وفيه افا وبعض الاكابر قد استدل ان يقول ان اجزاء الوجود وانفس الوجود  
 الذي هو الكل فيلزم مساواة الجزاء لكل في المنية واما ليس نفس الوجود الذي هو الكل وان كان نفس الوجود الذي هو غير الكل فلا يلزم من  
 زائد هو الوجود والافلا وجوده هناك الى آخر الدليل مرجح لا يضر تخالف الوجودات بالتحقيق نعم ان كان الاختلاف في براهته الوجودية كسببية  
 على كونه مفهومه واما واحد اشتراكه كان الدليل الموردا لثبات براهته الوجودية متفردا على وحدة مفهوم الوجود فلا يلزم الجواب المصنف ايضا اذا كان المنية  
 عليه مرجح لا يجري الدليل فانه على تقدير تعدد حقيقة الوجود ولا يلزم مساواة الجزاء لكل في المفهوم والمنية بل يتعين الجواب باختيار الشق الثاني  
 والقول بان اجزاء الوجود وليست بوجودات ولا يمكن الجواب باختيار الشق الاول اصلا اذ على تقدير كون الوجود مفهومه واحد اشتراكه يلزم على  
 الشق الاول مساواة الجزاء لكل في المفهوم والمنية ولا ينعف ما قال المصنف والشارح اصلا بتحقيق المقام ان التوحيد في الدليل ان كان بالنظر  
 الى المفهوم بان يقال اجزاء الوجود امانين مفهوم الوجود او لا كما هو الظاهر ويكون الدليل متفردا على وحدة مفهوم الوجود فاجاب بتعين براهته  
 الشق الثاني لما عرفت ولا تمشي جواب المصنف ولا جواب الشارح اما جواب المصنف فلانه على تعدد مفهوم الوجود واما جواب الشارح فلانه  
 على تقدير عينية مفهوم الكل مفهوم الجزاء يلزم مساواة الجزاء لكل في المفهوم والمنية سواء كان هذا المفهوم ذاتيا او عرضيا وان كان التوحيد  
 بالنظر الى الصدق بان يقال اجزاء الوجود واما ان يصدق عليها الوجود او لا لانه محتمل ايضا وان كان خلاف الظاهر فاجاب بتعين براهته  
 الشق الاول والقول بان اجزاء الوجود وجودات ولا يلزم من ذلك مساواة الجزاء لكل في المفهوم والمنية لجزان يكون صدق الوجود  
 على تلك الاجزاء صدق عرضيا كما ذكره الشارح ولا تمشي جواب المصنف واما بتعين جواب الشارح باختيار الشق الاول لانه لا بد في الاجزاء  
 العقلية على تقدير كون التوحيد بالنظر الى الصدق من صدق المركب على كل منها فان لم يصدق الوجود على اجزائه لا يكون الاجزاء اجزاء  
 عقلية فلا يصح الجواب باختيار الشق الثاني الذي هو عدم الصدق والقول بان الامر الزائد هو المجموع ويجوز ان يكون الامر الزائد الى حاصل  
 من الاجتماع غير صادق على الاجزاء لان الكلام في الاجزاء العقلية ولا بد من صدق المركب على اجزائه العقلية والامر الزائد من الاجزاء اجزاء عقلية  
 قال بعض الاكابر قد تم عجيب فان استدل رتب على الشق الثاني انه لا بد من امر الزائد هو الوجود فاصحف اجاب باختياره وقال الامر الزائد  
 هو المجموع واما انه لا يمكن اختيار هذا الشق لان الاجزاء العقلية واجبة المحل فلا يضر المحجب لان المحجب انما منع لزوم الاستحالة التي يلزم منها

وان استدل بهذا المظنون استحال الى دليل آخر وبأجماعه لو فرض عدم الصدق لم يلزم بالضرورة المستدل لان الامر انما هو المجموع فبصرف المجموع  
 باختيار الشق الثاني وعلى تقدير اخذ التزويد بالنظر الى الصدق لا يرد النقض على السجين بان اجزاء السجين ان صدق عليها السجين يلزم  
 مساواة الجزء لكل في حقيقة والا فلا بد من امر زائد هو السجين فلا يكون التركيب فيه بل في امر آخر فان الكلام في الاجزاء التي يحيل على صدق  
 المجموع على كل من انتم تعلم انه لا وجه لعدم ورود النقض المذكور بالقول بان الكلام في الاجزاء العقلية او محصل النقض ان اجزاء السجين  
 ان صدق عليها السجين يلزم مساواة الجزء لكل في المية وان لم يصدق عليها فلا بد من امر زائد هو السجين ومنها غير منفع بالقول بان  
 الكلام في الاجزاء العقلية نعم لو قرر الدليل بان اجزاء الوجود ان صدق عليها الوجود وزم المساواة في المية والالزام ان لا تكون الاجزاء العقلية  
 اجزاء عقلية لا يرد النقض على السجين لان استحالة اشق الثاني غير متأت فيه لكن هذا تقرير آخر لم يقيضه الناقض كذا فادفع بعض الكاثر به  
 وبهذا نظر ان الاولى بان يجاب عن هذا الدليل بالتزويد بان ان كان التزويد في الدليل بالنظر الى المفهوم فالجواب يتعين باختيار الشق الثاني  
 لان اشق الاول يستلزم مساواة الجزء لكل الاعلى تقدير تعد ومفهوم الوجود وان كان بالنظر الى الصدق فالجواب يتعين باختيار الشق  
 الاول كما ذكره الشارح ولا يمكن الجواب باختيار الشق الثاني اذ المراد بالاجزاء الاجزاء الذهنية ولا بد فيها من صدق الكل على الاجزاء فخرم  
 اعترض الحش على جواب الشارح بقوله ثم اذ ثبت ما سبق كونه اى كون الوجود والمصدرى ذاتيا لما تحت كما اتينا البرهان عليه ويحتمل على بان  
 آخر وكان التزويد في الدليل بالنظر الى الصدق بان يقال اجزاء الوجود ان صدق عليها الوجود ويكون الوجود ذاتيا لجزءه بل عين حقيقة وان  
 لم يصدق لا تكون الاجزاء العقلية اجزاء عقلية لان الاجزاء العقلية يجب ان يصدق الكل عليها قومي الدليل ولم يكن الجواب عنه صلا بالابتناء  
 اشق الاول بمنع لزوم مساواة الجزء لكل في المية بخلاف ان يصدق الوجود على الاجزاء صدق عرضيا اذ الوجود ليس عرضيا للماتمة وللاختيار  
 اشق الثاني لان صدق المجموع على اجزائه الذهنية واجب واجاب عنه بعض الكاثر بقوله بان ما يجب للاجزاء العقلية صدق بعضها على  
 بعض وصدق الكل عليها بالصدق الذي تعرف في المحصورات فالترديد ان كان في الصدق الذي تعرف في المحصورات فما حصل التزويد  
 ان اجزاء الوجود واما يصدق الوجود على افرادها ولا يصدق تختار الشق الاول لا احتمال في ذاتية الوجود ولا افراد الاجزاء العقلية فان افرادها  
 هي افراد الوجود وان كان التزويد في الصدق مطلقا وروى بان الوجود واما يصدق على طبائع الاجزاء العقلية او لا يصدق تختار الشق  
 الثاني ونقول لا يصدق على طبائع الاجزاء العقلية بان نيقدها مقضية طبيعية فان كون اشئ جزءا عقليا لا يقتضي ان يكون فردا لكل  
 ولا يصدق الكل عليها لا ترى ان طبيعته الحيوان ليست فردا للانسان وكذا طبيعته الجبره ولو وجب صدق الكل على طبائع الاجزاء وجب ان  
 الاجزاء العقلية مطلقا من الكليات التي يحل عليها نفسها حلا عرضيا وانت تعلم ان حصته من طبيعته الحيوان وكذا حصته من طبيعته الجبره  
 اخرى طبيعتهما معرّضتين للناتق جزء من الانسان مساوية له فها فردان من الانسان لما تقر عنه هم من كون احد المتساويين جزءا  
 اضافيا للآخر حمل الاجزاء العقلية على نفسها حلا عرضيا انما يجب اذا جعلت موضوعات او مجموعات للقضايا المجمولة اجزاء للقياس  
 كما يقال الحيوان الانسان وكل انسان حيوان ولا يلزم منه كونهما من الكليات المتشابهة الانواع اذ الكليات المتشابهة الانواع عبارة عما يصدق  
 على نفسه بنفسه بخلاف من الصدق بالا اعتبار جملة موضوعات في قضية ومحمولات في اخرى واما الاجزاء العقلية فاما تحمل على نفسها بخلاف من

الحمل اذا جعلت موضوعاً في قضية ومحمولاً في اخرى وجعلتاني جزئين من القياس فلهذا تعرضت للفحش مع قطع النظر عن هذا الاعتبار فقلنا  
 انكلى التكرار النوع ثم قال بعض الاكابر قد اعلم ان هذا القليل والقال انها مولى على تقدير اجزاء الدليل في الوجود المصدري ولعل بنا قليل الجدوى  
 فان بساطة عسى ان يكون ضرورية واللاق ان يدعى بساطة الوجود الذي به موجودة الاشياء وهو الوجود الحقيقي والدليل المذكور بالحق  
 المشهور بعد بناءه على الاشتراك يتم في الوجود الحقيقي فنقول الوجود الحقيقي الذي به موجودة الاشياء ان كان مركباً من اجزاء خارجية وبنيوية  
 ففى النفس الوجود فيلزم مساواة الكل والجزء في الممية والما ليس وجوداً فلو لم يكن تلك الاجزاء مناسطاً للمجموعة بانفسها لان حقيقتها غير  
 الحقيقة التي بها الموجودية ومناسطاً للمجموعة فلا بد من ان يكون مغايراً لكل جزئ جزئاً ومجموع الاجزاء ويكون ذلك الامر انما هو الوجود  
 لان ما ليس في حد ذاته مصداقاً للمجموعة ويكون محتاجاً في موجوديته الى امر مصداق لما كيف يكون مع اجتماع مع مثله مصداقاً  
 للمجموعة بنفسه فاذن قد لازم ان يكون هناك امر انما يكون وجوداً حقيقة فتكون الاجزاء خارجة عنه فلم يبق التركيب في الوجود بل في  
 غيره وهذا الدليل يطلب الاجزاء العقلية والخارجية وانت تعلم انه ان كان التزويد بحسب المفهوم فعلى تقدير ان يكون اجزاء الوجود وجوداً  
 لزوم اتحاد الكل والجزء في المفهوم والممية ومساواتها موقوف على كون مفهوم الوجود واحداً على تقدير تعدده لا يلزم تساوى حقيقة  
 الكل والجزء فلا يلزم كون مفهوم الكل عين مفهوم الجزء كما لا يخفى وان كان التزويد بحسب المصدق العرضى فلا يلزم مساواة الكل والجزء  
 في الممية فلا يتم الدليل اصلاً وان كان التزويد بحسب المصدق الذاتى فان كان المراد صدقة على جزئه صدقاً ذاتياً فغاية ما يلزم كون جزئ من  
 الوجود الحقيقي شخصاً له واقباحتة في كونه تمام حقيقة وان كان المراد ان ما يصدق عليه الجزء يصدق عليه الوجود الحقيقي فالاستحاد  
 في الممية موقوف على ان يكون الجزء والكل منفاً ذاتياً لما يصدق عليه بل تمام حقيقة المانع النوعين الحقيقيين لغير فيلزم الاتحاد  
 الكل والجزء ويكون تمام الدليل على هذا التقدير موقوفاً على كون الوجود الحقيقي نوعاً ما يصدق عليه ولم يدل عليه دليل بعد وما ذكره شى  
 من البرهان على ان الوجود ليس له فرد غير المحصة وان صدق على ما يصدق عليه ذاتى على تقدير تمامه انما يجزئى في معناه المصدري فلما  
 يتم الدليل فظهر ان جريان الدليل في الوجود والحقيقة ايضا لا يخالف عن القيل والقال والى ما علم بحقيقة الحال كما ينبغي ان يفهم هذا المقام ولسر  
 ولى التوفيق والالهام قوله وذلك الامر اعلم ان قول المص والشايع وذلك الامر الاخر هو المجموع لما كان غير صحيح بحسب الظاهر لا  
 للمجموع ان كان عبارة عن نفس الاجزاء فلا يكون المجموع امر انما عليه وان كان عبارة عن الاجزاء مع المية الوحدانية يلزم عدم  
 انحصار الاجزاء فيما فرضت اجزاء لكون المية ايضا جزئاً من شى بحيث يندفع عنه بالتوهم وقال علم ان المجموع ثلثه معان الاول الاجزاء  
 من غير ان يميزه بية وحدانية عرضاً او دخلاً الى الكثرة المحض من دون اعتبار امر انما عليه والثاني الاجزاء مع المية الوحدانية بان  
 يكون المجموع مركباً من الاجزاء والمية الوحدانية فلا يكون المجموع كثرية محضاً والثالث الاجزاء من حيث انها موضوعة لهما من غير ان  
 تكون المية واحدة في المجموع بل المجموع عبارة عن الاجزاء من حيث عرض المية والمراد بهنا اى في قوله وذلك الامر الاخر هو المجموع  
 المعنى الثالث لان المعنى الاول نفس الاجزاء وليس امر انما عليها حتى يكون ذلك الامر انما هو المجموع وليس للجزء انفسه بل اعتباراً  
 الامر انما حقيقة وحدانية محصلة والمجموع حقيقة واحدة محصلة فكيف يراى بالمجموع نفس الاجزاء وهى الثانى اجزاء له لا يخفى في هذا

الاجزاء التي فرضت اجزاء بل يستعملها امر آخر وهي السيادة الوحدانية لئلا ينشأ على هذا التقدير جزؤ فجميع الاجزاء وهذه السيادة لشدة لا بد لها من هيأة اخرى وهذه السيادة داخلة في المجموع فتحقق مجموع آخر وكذلك هذه التقدير نظيران الكل للمعنى الاول نفس الاجزاء هو المعنيين بالجزء معاير لما لان السيادة داخلة في المجموع بالمعنى الثاني وعارضة له بمعنى الثالث فلما استلزام بين الاجزاء والمجموع بحسب الظاهر ثم النظر الذي يحكم بانها اى الاجزاء مستلزمة لى للمجموع لان العدد حقيقة محصلة وله لوازم محققة وليس حقيقة عبارة عن محض الوحدات لانها ليست حقيقة محصلة بل اعتبر معها هيأة وحدانية بان تكون الهيأة الوحدانية داخلة فيها وعارضة لها فلما فرضت ليس نفس الواحد بل يعتبر بها هذه الهيأة الوحدانية لان العارض الواحد لا يمكن ان يعرض للكثير بما هو كثير فاسيأة الوحدانية عارضة للكثرة بمعنى ان الكثرة مصداق لتلك الوحدة المنتزعة ومنشؤها اجتماع الاجزاء فلكل السيادة منتزعة عن الاجزاء المجتمعة وبهذا نظر اندفاع ما قيل ان الوحدة والكثرة متناقضان فكيف يستلزم احدهما الاخرى وان الهيأة الاجتماعية عرض ومن المستحيل قيام العرض الواحد بالكثرة لان الوحدة الاجتماعية لاتاني الكثرة بحسب الاجزاء والاقباضة في عروض الوحدة للمجموع من دون عروضه للاجزاء ولا شك ان الكثرة تستلزم العدد وكذا معروضها يستلزم معروضه فتأمل فان قلت على تقدير كون العدد عبارة عن الكثرة من حيث انها معروضة للهيأة لا يمكن ان يكون تلك الهيأة داخلة في حقيقة تكون خارجة عن عارضته له وبهذا يستلزم الجمولية الذاتية لان كون الاجزاء التي هي العدد عددا صاعدا هو ثابتا اشتراط قلت الوحدات بعد اجتماعها وعروض نوع وحدة لها صارت حقيقة عددية وتفصيله ان ذاتيات العدد والوحدات وهى من حيث انها معروضة للهيأة الاجتماعية عددا فتنحصر في تحقق الهيأة الاجتماعية ليقع مجموع الوحدات من حيث كونها معروضة للهيأة عددا ولما يقال قطعا ان شئ من حيث عروض الهيأة سر فلا يزيد ذاتيات العدد على الوحدات ولا يلزم الجمولية الذاتية غاية ما في الباب ان يكون العدد حيا عن الوحدات المعروضة للهيأة وقد بسطنا الكلام في هذا المقام في رسالتنا الموسومة بالجواهر الغالية في احكامه المتعالية وفي حواشينا المتعلقة على حاشي شرح الرسالة القطبية قوله اذ نقول آه ما نعلم القائل كون الدليل منقوضا بسائر الكليات كالدار مثلافان اجزاء والدار انا دارا وليست بدار على الاول يكون الكل صفعة للجزء وعلى الثاني يلزم اجتماع انقيضين نبيها شئ على حسا دزعه لقبوله لا يخفى ان بين الصور ثمين يعني بين الدار والوجود وبو نابعيد الان في الوجود يلزم اما عرض شئ لنفسه استحيل وهذا على تقدير انقاص جزئه بالوجود فان انقاص جزئه بدانا هو لكونه جزءا للوجود فيكون الجزء من حيث هو ذلك معروضا وعارضا لغيره فيعرض شئ لنفسه استحيل او يلزم اجتماع انقيضين مستحيل وهذا على تقدير ان لا يكون جزءا متصفا بالوجود لانه اذا لم يتصف بالوجود يكون متصفا بالعدم لا محالة وعدم الجزء يستلزم عدم الكل فيلزم اجتماع انقيضين مستحيل وفي الدار لا يلزم شئ منها اذا لا يمكن فيها اختيالا شئ الاول لان الدار من الاعيان التي لا تصلح هويتها لان تعرض الاشياء حتى تتصف بغيرها يساوا ما تعرض مفهوم الدار لا يلزمها فلا يستلزم عرض شئ لنفسه استحيل لان تلك الاجزاء ليست اجزاء لمفهوم الدار غاية ما يلزم عرض مفهوم الجزء للجزء لان مفهوم الجزء جزء لمفهوم الكل وهو ليس بمجال وعلى تقدير اختيار الشئ الثاني لا يلزم اجتماع انقيضين لان الاجزاء ليست بدار والكل دار ولا يستلزم سلب الدار عن الجزء سلبها عن الكل ولا سلب الدار عن الجزء انتفاء الجزء فلا يلزم اجتماع انقيضين في الكل وانما يلزم في خصوص الوجود لا يستلزم انتفاء الجزء انتفاء الكل



قوله وانما الحال آه لما زعم الشارح ان تصادف احد النقيضين بالآخر مواطاة محال ما ورد عليه المحشى بقوله بل بنفائس محال على الطلاقة  
 بان يكون كل احد النقيضين على الآخر مواطاة محالاً في جميع المعاد فان الجزئى لا جزئى لصدقه على كثيرين فلا يكون جزئياً بل لا جزئياً ولا لا مفهوم  
 مفهوم لكونه حاصل في العقل وكل ما يحصل في العقل فهو مفهوم فيصدق احد النقيضين على الآخر في هذه الصور صدقاً عرضياً فاستبان ان  
 صدق احد النقيضين على الآخر مواطاة ليس مستحيل على الطلاقة كما زعم الشارح قال بعض الكبار قد ان الشارح اراد بالحل المحل المعنى في المحل  
 ولا شك في استحالة حل النقيض بهذا الحل والا يلزم اجتماع ما في الافراد وانت تعلم ان قول الشارح انما الحال ان تصيف آه في مقابلة قوله  
 تصادف احد النقيضين بالآخر لطريق الاشتقاق ليس محال يقتضى ان يراد بهذا التصادف ايضا الحل المعنى في المحصورات وهو محال  
 قطعاً لان ما يصدق عليه الوجود اشتقاقاً لا يصدق عليه العدم اشتقاقاً ولان في هذا المقام تحقيق مستطوع عليان شاء الله تعالى وفي تحقيقه  
 كلام ستقف عليه ان شاء الله تعالى قوله غاية ما في الباب آه يعني غاية ما يلزم من تصادف الوجود بالعدم كوان الوجود معدوماً ولا استحالته  
 اذ الوجود معدوم واضرب عنه المحشى وقال بل غاية ما في الباب ان جزء الوجود اذا كان معدوماً مطلقاً كان الوجود معدوماً مطلقاً وقد عرفت  
 انه مستحيل وذلك لانك قد عرفت ان الكلام في الوجود المطلق والعدم المطلق والوجود والمطلق ليس بحدوم مطلق في جزء الوجود ولو كان  
 معدوماً مطلقاً كان الوجود ايضا كذلك فمع كون الوجود موجوداً في الجملة يلزم كونه معدوماً مطلقاً فيلزم اجتماع النقيضين مستحيل ومعنى قوله  
 الوجود معدوم انه معدوم في الخارج لانه من المعقولات الثانية التي ظرف عروضها الذهن وهي ليست بمعدومات مطلقة لكونها موجودات  
 وذهنية قوله وليس المراد حل الوجود وعند الشيخ الاشعري على ما قبل عليه حل اولي اقول متعارف ذاتي انت تعلم ان الكلام هنا في تصادف أجزاء  
 الوجود وبه والمعنى لكون الوجود محمداً على جزء محمداً اولياً اقول الكل على الجزء لا يمكن ان يكون اولياً فلا يتصور حله عليه على نسيب الشيخ الاشعري  
 الاحكاماً شاعداً فيما يعني ان مصداق حله نفس ذات الموضوع بلا حاشية زائدة فالترديد الواقع من محشى في غير موقعه وبهذا نظر ان ما قبل  
 بعض الكبار قد ان ان اريد بالوجود والوجود الحقيقي محل الوجود اولى وان اريد الوجود والمصدرى فحله محل متعارف ذاتي عنده بمعنى ان مصداق  
 المحل نفس الذات ليس على ما ينبغي وعند غيره اى عند غير الشيخ الاشعري محل الوجود على ما قبل عليه محل الاشتقاق لان مصداق محل الوجود  
 عند غير الاشعري ليس نفس البهية فيكون خارجاً عنها محمداً عليها بواسطة ذواته فظنناهم وما قيل ان الوجود عند غيره اى معارض  
 وحمل العارض على المعروض ليس اولياً ولا ذاتياً فيكون محلاً بالاشتقاق فلا ينبغي سفاقة قوله وقد عرفت آه فيه مسامحة لان المنكسر  
 فيما سبق ليس ان ذكر نسيب الشيخ الاشعري هنا غير مناسب بل ذكره هو ان يراه الوجود متفرع على كونه مفهوماً واحداً لكن فيهم من يظن  
 الالتزام ان ذكر نسيب غير مناسب بهذا المقام قوله لا تصيف آه لما زعم القائل ان اجزاء الوجود لا تصدق بالوجود ولا بالعدم اورد  
 عليه المحشى بقوله ان الكلام في التصادف بالوجود والعدم بالمعنيين المتعارفين وهما المتناقضان ولا يعقل بينهما واسطة تكون  
 ثبتهما عند الوجود والعدم بمعنى آخر كما اشرنا اليه من ان اراد بالوجود والوجود ولذا اى بالواسطة في العروض وبالعدم سلباً تحقق مطلقاً  
 بواسطة محال وهو ما لم تحقق تبعي واسطة بين الموجود والمعدوم وهذا المعنيان ليس احدهما نقيضاً للآخر بل الوجود وحده  
 من نقيض الآخر وهو الوجود المطلق قوله فيكون اجزاء آه فيه اى في القول بان اجزاء الوجود وعند مجرم قيل بالاحوال نظر وهو ان

الحال عند من يتبين ما تابعه تحقق موصوفه الذي هو الوجود فلو كان الوجود اجزاء وكانت تلك الاجزاء احوالاً تكون ثابتة لتحقيق موصوفه الذي هو الوجود ووج يلزم ان يكون الكل الذي هو الوجود قبل تحقق اجزائه لان تحقق الموصوف نفس وجوده فيلزم ان يكون الكل مقدماً على الجزئ من انما يطل وفيان يقول تعالى من بالخال قالوا ان لمعدومات ثابتة وان تحقق مرادف للثبوت فاعلم من الوجود خلا يكون عندهم تحقق الموصوف نفس وجوده وبالجملة قوله لان تحقق الموصوف نفس وجوده محل نظر لان تحقق عن بعض قائل في الحال اعم من الوجود فافهم قوله لان الحداه لما كان ظاهر كلام الشارح والا على ان هذا الجواب عن قول المصنف قلنا هذا الذي هو المشهور من انحصار الاجزاء الحديثة في الاجزاء القديمة فلم يتم الجواب على غير المشهور من جواز تحديد الاجزاء الخارجية قرح الحشى كلامه بحيث يتم الجواب على المشهور وعلى غير المشهور وقال قول الشارح لان الحداه لتعليل لابتكار الدليل على تميز الجنس والفصل وحاصله في حاصل كلام الشارح ان الدليل ينسب على تميز الاجزاء التي بهما يحد هذه الاجزاء في المشهور متحصرة في الاجناس والفصول وفي غير المشهور قد تكون اجزاء خارجة متميزة على الفصل الامام الرازي عن الشيخ انه صرح في الكلمة المشترقة بجواز تحديد الاجزاء الخارجية فلا بد في تمام الدليل من ان حيث التمايز بين الجنس والفصل حتى يقال انها قبل اولى حيث تميزت بالاجزاء الحديثة على المشهور وغير المشهور وهذا هو حاصل ان الاجزاء الحديثة اجزاء حديثة قطعاً سواء كانت الاجزاء الحديثة متحصرة فيها او لا فلا بد لتمام الدليل من اثبات التمايز بين الجنس والفصل حتى ثبت تمايز الاجزاء الحديثة مطلقاً مع انه لم يثبت وقد بينا سابقاً على ان المقصود من هذا الدليل والدليل السابق عليه في الدليل الثاني نفى الاجزاء الخارجية يحصل منه في الاجزاء العقلية بناءً على القول الصحيح عند الحشى من استلزام التركيب النهائي للتركيب الخارجي هذا جواب لرو المص على الدليل حاصله انه ليس المراد بالاجزاء في الدليل الاجزاء الحديثة بل المراد بها الاجزاء الخارجية سواء كان التحديد بها صحيحاً او لا واذا بطل تلك الاجزاء بطل الاجزاء الحديثة بحكم التلازم بينهما فالقول بابتناء الدليل على تميز الجنس والفصل ليس بشئ لانه مخالف لما هو المقصود منه وليس المقصود منه نفى الاجزاء الحديثة بل نفى الاجزاء الخارجية فافهم قوله فلا يلزم انه لما زعم المص والشارح انه على تقدير تصانف جزئ الوجود بالعدم فلا يلزم الاكون الوجود مركباً من اجزاء متصرفة بقبضه ولا قابضة فيه كما في سائر المركبات فان كل مركب من اجزاء متميزة في الوجود مركب من اجزاء متصرفة بقبضه ورو عليه حشى بان الكلام في تصانف الاجزاء بالوجود المطلق والعدم المطلق فلو كانت تلك الاجزاء معدومة مطلقاً يلزم حصول الشئ من اللاشئ محض كما اشتزنا عليه والقياس على المكايات الاخر قياس مع الفارق اذ لا يلزم فيها على تقدير تصانف اجزائها بقبضتها تركبها من اللاشئ محض بل لا يلزم تركبها وليس عين هذا المركب والتصانف به قوله وكذا الحال اذ كانت اشار الشارح بقوله وكذا الحال في الاجزاء الحديثة آه الى ان هذا الجواب اي جواب المص بقوله او يختار انه متصف بالعدم ليس مختصاً بالاجزاء الخارجية كما يتوهم من تشييل المص بالمشقة حتى يكون هذا الجواب مع الجواب الاول جواباً واحداً اجاباً الى التزويد بان يقال ان اريد بالاجزاء في قوله فتلك الاجزاء متصرفة بوجه من اولى هذه الاجزاء الحديثة فهو منى على تميزها في الوجود الخارجي وهو وهم وان اريد فيها الاجزاء الخارجية فتمت انما متصرفة بالعدم ولا محذور في تصانف الاجزاء الخارجية بقبض الكل بل هو جاري في الاجزاء الحديثة ايضا فانه يجوز ان يحل تقبض الكل على الجزء النهائي كما يجوز ان يحل تقبض الكل على الجزء الخارجي فلا يحسن التزويد في تشييل بالمشقة على سبيل اللتفاق وتحقيق ان الجواب جلياً

اشق الثاني وهو ان اجزاء الوجود تصنف بالعدم كما اشار اليه الشارح بعبارة كذا الحال في الاجزاء الالهية الصم على الإطلاق فان الطبيعة النوعية من جنس  
 الطبيعة الجنسية والفضلية كون الطبيعة النوعية من خواص الطبيعة الجنسية والفضلية على كل شيء من الاعراض العنانية لما اوجز به عندهما على  
 لما بحسب المفهوم اذا كانت خارجة عن الاجزاء ونعائيرها بحسب المفهوم فيكون حتما عليها بالكل المعنى متعنا لاشارة العينية بين الموضع والمحل في كل  
 الاولى وبالكل المتعارف واجبا لان هذا العمل المتعارف على الاتحاد في الوجود وهو متحقق بين الطبيعة النوعية وبين الطبيعة الجنسية والفضلية  
 واذا اتفق حمل طبيعة الوجود على الاجزاء بالكل الاولى فيجب ان يكون حمل نقيضها عليها بالكل الاولى واجبا ولا يلزم ارتفاع النقيضين  
 وحمل نقيضها عليها بالكل المتعارف متعنا ولا يلزم اجتماع النقيضين والمراد بالكل الاولى النقيض سلب كل الاولى فاطلق الحمل على  
 سلب كل لان اطلاق الحمل بحسب الاصطلاح على الايجاب لم يسل على السواء كما صح به الشارح وغيره من المحققين فلا بد وان لا يلزم  
 من انعقاد حمل شيء بالكل الاولى حل نقيضه بالكل الاولى لان عدم عينية شيء لا يتلزم عينية نقيضه والحاصل ان الوجود وطبيعة نوعيته  
 فلو كان مركبا عن اجزائه التي هي الجنس والنفس فيكون جملة على اجزائه بالكل الاولى متعنا وبالكل المتعارف واجبا وحال نقيض الوجود  
 يكون على عكسه فالترديد في الدليل ان كان بحسب الحمل الاولى بان يقال ان اجزاء الوجود اما عين ووجود او بعد وليس الجزاء متعنا  
 على الكل وليس عين وجود او بعد فالوجود ومفوض اليه وجود وهذا الجواب يجري في الاجزاء الالهية باختلاف الشق الثاني وان لم يكن  
 الوجود مركبا من اجزاء متعنة بنقيض الكل لان نقيض الكل باعتبار الحمل الاولى محمول على الجزاء الذهنية ولا يتاح له فيه الا شيء وان لم يكن الترتيب  
 بحسب الحمل الاولى فلا يجري هذا الجواب باختلاف الشق الثاني لان حمل الكل على الجزاء الذهنية بالكل المتعارف واجب ولا يخل عليه نقيضه  
 بالكل المتعارف وافا وبعض الكبرية ان الترويدي في الدليل باعتبار الحمل الاولى بعينه غاية البعد وباني عنه الفاظ الدليل غاية الابهاء  
 في تقرير كلام الشارح ان الاجزاء العقلية لا يجب ان يحمل على الكل اشتقاقا حتى لا يصح حمل نقيضه الاشتقاق الذي هو العدم وان اشر  
 حمل النقيض مواطاة لا يلزم ان يراد الحمل الاولى لان حمل الكل على الاجزاء العقلية انما يجب بالكل المعبر في المحصورات فلا يجب حمل  
 الكل على طبائع الاجزاء العقلية فحججنا حمل نقيض الوجود على طبائع الاجزاء العقلية ولا فساد فيه ونحن قد عرفنا ان حمل الكل  
 على طبيعة الجزاء الذهنية بالكل المتعارف ضروري ولا يلزم كونه كليا متكررا النوع كما عرفت ثم اذا لم يحمل الوجود على طبيعة الجزاء بالكل المتعارف  
 المواطاني فيجب حمل نقيضه بالكل المواطاني وهو الوجود ولا كلام فيه بل الكلام في العدم وعلى تقدير عدم حمل الوجود مواطاة لا يجب  
 حمل العدم اصلا المواطاة ولا اشتقاقا لاجزاء ان يحمل الوجود اشتقاقا فلم يكن الترتيب حاصرا فعلى تقدير عدم حمل الكل على طبيعة الجزاء  
 مواطاة لا بد وان يقال ان الترويدي باعتبار الحمل الاشتقاق والمراد بالتصانف الحمل بالاشتقاق وحاصل الجواب ان الاجزاء متعنة  
 بالعدم ولا يلزم منها العدم وميتا اجزاء الوجود ولا قابضة فيه فان الوجود معدوم فاجزاءه ايضا معدومة فتدبر قوله لاجزاءه لما جزا  
 ان يكون من الخواص ما تصور به يوجب تصور كنه الحقيقة وان يكون للوجود خاصية كك اعترض عليه شيء يقول انت تعلم ان في الترتيب  
 تصور واحد متعلق بالمعروف بالكل ولا بالذات وبالمعروف بالشيء بتأسياء وبالعرض كما هو منه به فالتصور كنه الشيء بعد تصوره خاصية كك  
 هتأني في هذا التعريف تصور ان احدهما متعلق بكنه والآخر متعلق بتجاسدهما فالتصور الثاني اي التصور المتعلق بتجاسدهما حصل في الحقيقة

من غير كسب يحصل التصور الاول الى التصور كنه الشيء بالشيء ككذلك فلا نظر سناى في تصور كنه الوجود بالي خاصة فانه لابد في النظر ان يكون  
 الكاسب امرأة ففى امامة الوجود بحيث يفيد امتيازها عما عداه فلا يفيد الكنه ويكون ملة كنه الوجود من حيث هو كنه وهو باطل اذ لا بد  
 من ان تكون المرأة متحدة مع المرئى ذاتا والى صفة ليست كك وبالحجة اذا فرض تصور كنه الشيء بعد تصور الالى صفة يكون تصور الكنه من غير  
 نظر لان النظر انما يتحقق لو كان العرف مرآة للعرف والى صفة ليست كك فلا يبرهان بل بانه الكاسب لا يوجب بداية الكاسب فبالتصور  
 الى صفة لا يوجب بداية تصور الكنه والى الماصح كسب نظري عن يرمى على انه لو لم يلحق قوله لان في التعريفات تصور واحد وان حصل  
 التصور الثانى بالنظر فهذا النظر متعلق بهذا التصور لا بالتصور الاول فيكون التصور الاول بديهي عدم تحقق النظرية فلهذا التفسير الذى  
 ذكرنى بيان افادة الى صفة تصور كنه الشيء لا يوجب كسبية الوجود بل يؤكد بطلان تصور الى صفة بديهي كان او نظريا او استلزم تصور  
 كنه الشيء لم يكن هذا التصور اللازم منه نظريا اذ لا علاقة له بالكسب فتوبى يرمى على كل تقدير قال بعض الاكابر بقرينة حقيقة النظر حركات ان حركة  
 من المطلوب الى المبادى وحركة من المبادى اليه ومناط النظرية على هذا وعلى الحركة الاولى او الثانية فاذا فرض ان الخواص حصلت  
 بالحركة الاولى ثم ترتب وحصل باعداؤه الكنه فلا شك ان هذا كنه حصل بالركبتين فقد دخل في حد نظري بلاري في الخشى ان نعم ان سفي  
 انظري ليس بنابج محل الحاصل مرآة فلا كلام معفان الكلام انما هو في النظرى بالمعنى المذكور والبديهي الذى يعاين بان نعم ان محل المرأة  
 لازم للمعنى المذكور فتصور الكنه بعد تصور الى صفة بهذا الوجه اذا فرض فلا يقع عدم المرأة شيئا بل يكون بذاتة النقص على جعل المرأة لا تارة  
 للغير كسبى المركبتين بل الذى نفع بيان ان هذا الصورة المذكورة ان نظروا لا فلا يقع وانت تعلم ان تصور الى صفة اذا لم يكن مرآة تصور  
 كنه فلا يكون تصور الكنه بعد تصور الى صفة فعدم المرأة ليستلزم عدم صفة البعدية اللازمة للمرئى والقبليته لملوقة ببيان عدم المرأة ببيان  
 لعدم صفة الصورة المذكورة فعدم المرأة يقع جزيا فاقوم له مصادرة آه اورد عليه بان الاعرفية في نفس الامر توقف على نفس المباشرة  
 ونفس البديهة لا يتوقف على الاعرفية انما الموقوف عليها هو العلم بالبداية والانسلم ان العلم بالاعرفية يتوقف على العلم بالبديهة فلا مصادرة  
 واجاب عنه الخشى بقوله اى شبهما يعنى انه ليس المراد بالمصادرة المصادرة الحقيقية فانها عبارة عن توقف علم مقدمه الدليل على علم  
 المدعى وهما ليس لك بل المراد بهما شبه المصادرة وهو ايراد مقدمته مساوية للمدعى في الجهات والمخالف وهما تلك فان صدق اعرفية  
 في الواقع متوقف على صدق بطلانته فمن لا يسلم به لا يسلم اعرفية لان العلم بهماى بالاعرفية متوقف على العلم بهماى بالبديهة حتى يكون  
 مصادرة حقيقة والحق انه ليس ههنا شبه المصادرة ايضا لان كل احد يعرف اعرفية الوجود ولا يعلم بداية لان البديهة اصطلاح لا بد ان  
 لا يعلم كل احد من الحوام بخلاف اعرفية الوجود وهذا هو مراد من قال ان اعرفية الوجود مذكورة في الاذان العامة لان الكلام في الوجود لا يمكن  
 بخلاف البديهة فيستلزم الاعرفية على البديهة فلا يبرهان بل بانه الكاسب قال بعض الاكابر بقرينة ان الاعرفية كما انما مذكورة في الاذان العامة تلك البديهة مذكورة  
 فيها ومن ينافى في البديهة ينافى في الاعرفية واثار المص الى ان مراده شبه المصادرة بقوله فان من لا يسلم آه اى بانك اوردت مقدمته  
 وهى كون الوجود واعرف مساوى اصل المدعى وهو بطلانته الوجودى فعدم التسليم فان من لا يسلم اصل المدعى اعنى بطلانته الوجودى وكيف يسلم  
 اعرفية وفيه انه اذا قام الدليل على الاعرفية فلا مجال لعدم التسليم والمنه اذا لم يثبت دليل بعد قائمته فلا يكون الاعرفية مساوية للمدعى

في عدم التسليم حتى تحقيق شبه الصادرة فلا بد ان يحظر في الدليل وتترك ذكر الصادرة وما يقال فلا بد ان يكون فالصواب ان لا يقال  
 في من مقدّمه توطئة للنتج في دليلها اذا نتج يكون على الدليل حقيقة ويجوز منه قوله في ان يوجبها وذلك لان الحوادث كلها كانت  
 مستندة الى الله تعالى وهو الفاعل المختار على الإطلاق وانما جل في هذا العالم لاكثر الاشياء اسبابا انما لا عظمتها وكبرتها فلا استناد الى شيء  
 سواء في ان يوجب العلم بالخاص من دون العلم بالاعم بان لا يكون علم الاخص ولا العلم بالاعم شرط لكون العلم بالخاص بل هو علم الاخص  
 من دون علم الاعم مع عدم تحققهما اوضح تحقهما وعلى كل تقدير لا يلزم الشرط وقوع علم الاعم من وقوع علم الاخص حتى تثبت بها انفعوية الام  
 من الاخص اما على الاول فلفظ لانه اذا انتفت الشرط فليس ما يوجب الشرط وقوع علم الاعم من وقوع علم الاخص اي على الثاني اي على  
 تقدير ان يكون للاعم والاخص شرط ويجوز تحقق علمهما مع الشرط وبدونها فلو ان كان يكون علم الاخص مع الشرط وبدونها انشر من قوله  
 علم العام كك ضرورة ان الشرط عادة غير حقيقية لا يتوقف عليها الشرط حقيقة فجزان يكون تحقق علم الاخص مع الشرط وبدونها  
 اكثر من تحقق علم العام كك وبه يتبين ما يتلوا في روده من ان الشرط قلما يختلف عن شرطه الا في الحقيقة في بعض الاسباب العادية ولم يفرق  
 ان شرط العام بعض من شروط الخاص اذا العام جزء للخاص فشرطه جزء من شرطه فيكون وقوع علم الخاص بدون علم العام قليلا من  
 غير عكس اي لا يكون وقوع علم العام قليلا من وقوع علم الخاص تحققه بدون شرط الخاص فيلزم ان يكون العام اعرف من الخاص  
 وذلك اي لا نفع لان علم العام والخاص مع شرط العلم اكثر من علمهما بدونها يعني ان قلما يختلف الشرط عن شرطه الغير الحقيقية انما  
 يستلزم ان يكون علم الاعم وكذا علم الاخص مع الشرط اكثر من علمهما بدون الشرط وكذا من عدم علمهما مع الشرط لكن يجوز ان لا يكون  
 لما شرط او يكون لما شرط او يكون علم الخاص معهما وبدونها اكثر من علم العام كك محصلا انما سلمنا ان عدم تحقق الشرط مع تحقق الشرط  
 قليل وكك تحقق الشرط بدون تحقق الشرط اقل قليل لكنه لا ينفص اكثرية تحقق علم العام من علم الخاص حتى يلزم انفعوية العام من الخاص  
 ان يجوز ان يكون تحقق علم الخاص بدون الشرط اكثر من تحقق علم العام بدون الشرط فكلما كان علم الخاص من علم العام  
 مرتين وان كان اقل من علمهما معا فليست قال بعض المحققين بل وجهه ان المدعى على تقدير كون الشرط عادة هو الاعرفية العادية اي  
 بحسب الظاهر الغالب فتجوز كون العلم الخاص للمادة اكثر غير مضر لان الكلام على مقتضى الظاهر قوله كالمجوز في اي في تبيين الشرح  
 بالمجوز الذي هو الجنس العالي وانواعه المرتبة الى الانسان الذي هو السافل اشارة الى ان المقدمة القائمة بان شرط العام شرط  
 الخاص بالقياس الى تحقق في الافراد ايضا لا يتم كقوله بل ما يتبين في ان اذا كان العام ذاتيا للخاص ودون ما اذا كان عرضيا له فان كانا متحققين  
 عليه العام العرضي سواء كان شرطه او غيره لا يلزم ان يتوقف عليه الخاص لانها هي العام العرضي والخاص متغير لان بالذات وشرط واحد  
 المتغيرين لا يلزم ان يكون شرطه الاخر شرط العام العرضي لا يجب ان تكون شرطه الخاص لما كان تعال ان لا يقول منع كون شرط  
 العام بعض شرط الخاص انما يتم لو كان الشرط على معناه واما اذا اريد به اللازم فلا يتم صلا الذكي في الاستلال على الاعرفية انما كان لوازم  
 الاعم يتبين انما يتم في علم العام مع اللوازم اكثر من وجود علم الخاص معهما ولا يمكن ان يوجب بدون اللوازم فنعمة بقوله وكذا لا يتم  
 المقدمة القائمة بان شرط العام شرط الخاص بالقياس الى تحقق في الافراد كلية ان اريد بالشرط اللوازم فان العام اذا كان غير لازم

للاخص فلا زعمه اي لازم العام ليس بل لازم لما لاخص يعني ان كون لوازم العام لبعض لوازم الخاص انما يتم اذا كان العام لازما لما لاخص وهو غير مسلم واورد عليه بان الكلام في لازم المطلق في لازم من وجه وهو لازم للاخص مع انصار اعم من وجه وفيه ان اللازم انما يتحقق عن الملزوم في شئ من الاوقات وما يجب في لازم المطلق شمول الاخراد يعني ان يصدق لازم على كل اذا والاخص لاشمول الماديات فالعموم المطلق لا ينافي في عدم اللزوم ولو كان الامر كما زعمه المور وازعم حصر الموجبة المطلقة العامة في الدائمة وهو خلاف مقرراتهم قوله نعم اهناي القول بانها اذا كان لازم جزاء الاخص وكان الاخص معلوما بالكدية كان شرا يتحقق لازم في الذهن شرا يتحقق الاخص انما يتم اذا شرط في علم الشئ بالكدية تصور اجزاء بالغة بالغة حتى يجب ان يكون كل جزء عام للاخص سواء كان قريبا او بعيدا يتحقق في الكدية عند تحقق كد الاخص فيه وقد عرفت ان الامر ليس كذلك فكيف يلزم ان يكون شرا يتحقق كل جزء عام شرا يتحقق علم الاخص بالكدية يلزم الجواب بان معنى قوله انه اذا كان لازم جزاء قريبا للاخص وكان الاخص معلوما بالكدية تفصيلي يكون شرا يتحقق لازم شرا يتحقق الاخص قوله انه انما نفس الميتة اه انت تعلم ان الكلام في الوجود المطلق وهو معنى واحد كما صرح بالشرح فيما سبق حيث قال الخلاف في كون الوجود بديسيا او كسبيا يعني على كونه مفهوما واحد مشترك فلا ينافي سبب هذا الترويدا خلا احتمال الشك الاول من الترويد على تقدير كونه مفهوما واحد مشترك ضرورة انه على تقدير كونه معنى واحد لا يمكن ان يكون عين الميتة بل على تقدير كونه عين الميتة يكون الوجود حقائق متخالفات كالمهمات واجبا عنه بعض الاكابر قد صرح من قبل بان مراد قائل الكسبية الوجود الحقيقي واذا كان كذلك فلو وجد ما مشترك عارض للمهمات او نفسا فالترويدا نسب ولا يرد ان قول الشرح ومن قبل ان البديهة تنفر عن على الاشتراك يدل على ان النظرية البديهة مرتبة على ان الشئ قد جعل النزاع لفظيا فلم يكن موضوع الحكم بالبديهة والنظرية واحد فلم يكن البديهة عليه لها واحد ملل فنقول لو كان النزاع معنويا لا يجب اتحاد معنى قول الخصمين وقد صرح الشرح انه على تقدير عدم الاشتراك يصح دعوى النظرية بناء على انه ليس كد شئ من المهمات بديسيا وانت تعلم انه اذا كان مراد قائل الكسبية الوجود الحقيقي فلا ينافي ان يقال الوجود الحقيقي عند القائلين بكسبية مشتركة وانفس المهمات لانه لو كان نفس المهمات في بعضها بديهة وبعضها نظرية ولم تثبت بعد انهم قائلون بكسبية كد شئ جميع الحقائق واليهم قد صرح الشرح فيما سبق ان الخلاف في كون الوجود بديسيا او كسبيا يعني على كونه مفهوما واحد مشترك سواء كان موضوع البديهة والنظرية واحدا او مختلفا بان يكون موضوع البديهة معنى مصدريا وموضوع النظرية معنى واحد اخر اعني الوجود الحقيقي وعلى التقديرين بناء على كون الوجود معنى واحد مشترك فالترويد غير مناسب لان الوجود الحقيقي عند القائلين بالكسبية معنى واحد مشترك جعل النزاع لفظيا غير ضرر فلا باس باختلاف البديهة على البديهة والنظرية فانهم قوله انه ليس اه اعلم انه قال الشرح انه ليس شئ من المهمات بديسيا اما البديهي بعض وجوبها واورد عليه شئ ليقول لا يخفى ان بعض المهمات الموجودة في الخارج بديهة لئلا يشك ان كثير من المهمات يعقل بالوجود العرضية الموجودة في الخارج كما يعقل الجسم كونه متصفا بالسواد والبياض وهذه الوجود معلومة بكنهه الذي هو مخفى بالبدييات واعلم ان تقدير الوجود العرضية الموجودة في الخارج اشارة الى رفع ما اجاب الفاضل ميز راجع عما وورد على الشرح من ان كل وجه كد شئ ولما كان جميع الاكاد نظرية فجميع الوجود اليهم نظرية فيلزم نظرية جميع التصورات وتحصل جواب ان الوجه اعتبارية والمراد بالمهمات المهمات الموجودة في الخارج ولا يلزم من نظرية نظرية الوجود ووجوبها في الخارج بالكلية بعض المهمات تعقل بالوجود



الموجودة في الخارج فلو لم يكن كنهه الوجه تصور بالبلدية يعني لو لم يكن كنهه الوجه معلومة بالكنها بل تكون معلومة بالكنه او بالوجه بان  
يجعل الكناها ووجهها مرة للملاحظة فكان المقصود بالعرض مقصودا بالذات في ملاحظة واحدة وعنده قصد علمنا بالملهيات ان لم يحصل  
نفس الوجود بل الكناها ووجهها مرة الا كنهه او الوجه اما مرة للملهيات فالملهيات منتقاة اليها لا بالوجه المفروضة هف واما مرة للوجه  
التي هي مرة للملهيات فيلزم كون الوجه مرة ومرتبا معاني ملاحظة واحدة وقصد واحد فيلزم كونها حاصلة وغير حاصلة وقصود غير مقصود  
فلا يريد ان يجوز ان يتصور الوجه بالوجه ولا يلزم كون المقصود بالعرض مقصودا بالذات في قصد واحد لكون القصد ههنا متعدد فانه اذا عرف  
السواد بالوجه قصد به معرفة السواد ثم قصد به معرفة الجسم فهدنا قصدنا لما عرفت ان ههنا قصدا واحدا او اقبل ان السواد مثلا اذا لم يضره  
وجعلناه مرة للملاحظة الجسم فقد حصل شئ في الذهن نعلم انه هو السواد ولا يدري انه كنهه السواد الموجود في الخارج ام لا وما الدليل على حصول  
كنهه السواد في الذهن فلا ينبغي ما فيه اذ قد علم بالدليل الذي ذكره المحشي انه كنهه فترقب قوله لا شك آه فانتقلت تعريف الوجود ولا يدل على  
كسبيته للتعريف الوجودا واما وقع عن جماعة فذهبوا الى كسبيته وكان التعريف تنفرا عليها اي على الكسبية فلا يصح الاستدلال به اي  
بالتعريف عليها اي على الكسبية يعني ان التعريف تنفرا على الكسبية فلا يستدل بالتعريف على الكسبية يلزم الدور فقلت لا نسلم ان تعريف الوجود  
انما وقع عن جماعة فذهبوا الى كسبيته لان نذهب المعرفين معلوم وهو انهم ذهبوا الى البلدية وانهم الغاربي وهو قائل ببلدية الوجود ونسبته  
القول بالكسبية الى المعرفين باطل ولو سلم ذلك فتعريف الشئ نفسه تنفرا على نفس كسبية الوجود ولا قباقة في ان يدل تعريف الشئ على  
كسبيته لان لمسبب يدل على سبب فيصح الاستدلال بالتعريف على الكسبية ولا يلزم الدور ايضا تعريف شئ يدل على حصوله بالكسب ولو كسب  
وهو نافي بالبلدية لما عرفت ان البديهي لا يمكن حصوله بالكسب لا يحصل بغير الكسب وبه ينفع ما ير على المص ان اشتغال العقل بتعريفه  
لا يدل على كسبيته بحسب الواقع بل بحسب اعتقادهم والمقصود نظرية بحسب الواقع وجه الامتناع ان اشتغال العقل بتعريفه يدل على  
حصوله بالكسب في الواقع فيكون كسبيا لا بديهي لان البديهي لا يمكن حصوله بالكسب لا يحصل بغير الكسب فان قيل ما ذكر في الاستدلال من  
انه لا يشغل العقل بتعريف التصورات البديعية غير مسلم لان النزاع انما هو في تصور كنهه الوجود وبانه ضروري او نظري فاذا فرض كونه ضروريا  
لا يلزم عدم صحته تعريفه بالرسم لمعرفة بعض وجوهه قلنا قد سبقتنا الاشارة الى انه لا يصح ترسيم الشئ بعد تصوره كنهه وقد سبقتنا الاشارة  
الى ما لا داعية فتذكر قوله لم يكن تعريفه آه اعلم ان التعريف اما حقيقي وبه يحصل التصور ابتداء كما بدأه المحشي على نذهب المحشي اذا لم يحصل عنده  
صورة المعرفة بالفتح وصورة المعرفة بالكسب حاصلة من قبل فلا يحصل الصورة بالتعريف الحقيقي ابتداء الا ان يقال المبادي وان كانت  
حاصلة لكننا لم تكن معرفة لعدم الترتيب فيها ولبعد الترتيب صارت معرفة بالكسب وبالمجمل صورة المقيد اعني الحد لم تكن حاصلة من قبل  
بل حصل بالترتيب ابتداء فافهم واظن في حصوله بالتصور ثانيا والمقصود منه الاحتفاظ بالحد حيث انه لم يزل اللفظ ولا من حيث انه كنهه  
او وجهه شئ والاول تقسيم الى التعريف بحسب الحقيقة وهو يحصل بتصور ما علم وجوده في نفس الامور المحشي في شرح الرسالة القطبية  
سبق الى بعض الامور ان المراد من نفس الامر الوجود الخارجي والحق على ما صرح به بعض الاجلّة من المتأخرين انه هو الوجود بحسب نفس  
الامر مطلقا كيف والحدود والرسوم الحقيقية ليست مختصة بالموجودات الخارجية والنظر الحكمي ليس مقصورا عليها وانظر ان المراد بالوجود

بحسب نفس الامر الوجودي الخارج اعم من ان يكون بنفسه او بمنطقه لان الحكمة باخثة عن الموجودات النفس الامرية سواء كانت موجودة في الخارج بانفسها او بمناسيتها وليس الغرض العموم من الوجود الخارجي والذهني حتى يلزم ان يكون تعريف العنوانات التي ليس لها معنوي تعريف بحسب الحقيقة الضرب بل يلزم ان يكون جميع التعريفات حقيقية ولا يوجد التعريف بحسب الاسم اصلا ضرورة ان كل مفهوم موجود في الذهن لو كان المراد من الوجود بحسب نفس الامر الوجودي في الخارج بنفسه لم يكن تعريف الموجود بمنشأ تعريف بحسب الحقيقة بل بحسب الاسم فقط كما في العنوانات التي لا معنوي لها فيلزم اخراج تعريف بعض الحقائق النفس الامرية عن التعريف بحسب الحقيقة وادخاله في العنوانات المذكورة وبالجملة الحقائق النفس الامرية سواء كانت موجودة بانفسها او بمناسيتها لما حقائق وعنوانات فتعرفها قبل العلم بوجودها بحسب الاسم وبعده بحسب الحقيقة بل العنوانات التي لا حقيقة لها بحسب الاسم فقط فلا يراد ان عموم التعريف بحسب الحقيقة لان الحكمة يذكر فيها كمال التعريفين بنحو ان يكون بعض الاشياء تعريف بحسب الاسم فقط لان المقصود والاهم في الحكمة تعريف الحقائق النفس الامرية لا معرفة المعنويات التي ليس لها معنوي فافهم دلي التعريف بحسب الاسم وهو يحصل به تصور العلم بوجوده فيها وكل منها ينقسم الى الحد والرمز العلم ان كان التعريف كسج ما دخل في مية الشيء وحقيقته كان حدا حقيقيا وان كان شيئا خارج عن حقيقته كان رسما بحسب الحقيقة وان كان كسج ما دخل في مفهوم الذي دل عليه الاسم مطابقة كان حدا اسميا وان كان شيئا خارج عن ذلك المفهوم مدلول عليه الاسم انما كان رسما بحسب الاسم وكل من هذه الاربعة ينقسم الى التام والنقص فصار اقسامه ثمانية فيبقى اقسام التعريف بانقسام التعريف اللفظي الى تسعة اقسام وقده طال الكلام في التعريف اللفظي فذهب الشارح ومن تبعه الى ان من المطالب التصديقية قال الشارح في مقدّمته هذا الشرح قولك انخفض هو الاسد ليس تعريف حقيقيا يراد به افادة تصور غير حاصل انما المراد به تعيين ما وضع له لفظ انخفض من بين المعاني المتخولة ليلتفت اليه لئلا انه موضوع بارادة فانه التصديق وهو طريقة اهل الفقه متمسكين بانه لو كان من المطالب التصورية لزم حصول الحاصل حصول التصور سابقا ولو لم يحصل التصور سابقا لم يكن التعريف لفظيا اذ لا بد فيه من حصول المعنى الموضوع له في الذهن حتى يصح تفسير المعنى المعلوم بلفظ اشهر فلو كان فيه تحصيل صورة لم تكن تلك الصورة الا الصورة التي حصلت في الذهن سابقا فيلزم حصول الحاصل ولا يخفى ان الصورة قبل التعريف اللفظي حاصلة في الخواصة لاني المدركة فانه عند زوال الالتفات اليها يزول عن المدركة ويبقى في الخواصة ثم اذا وجدت الالتفات اليها يحصل مرة اخرى في المدركة والمقصود من التعريف اللفظي هذا الحصول لا الحصول السابق حتى يلزم حصول الحاصل واجيب عنه بانه قد قررنا في هذا التمسك في شرح الرسالة بان كثيرا ما كان الحس مخطوفا بالبال حاضرا في القوة المدركة على الوجهين المتنازعين مع هذا يحتاج الى التعريف اللفظي فليس الغرض منه حصول المدركة والالزام بتحضر الحاضر فالغرض الاصل التصديق ولا يراد عليه هذا الالزام ولو اراد بالحصول ههنا هو الحصول في المدركة اعني الحضور لم يوجب عليه القيام واعترض عليه في بعض تصانيفه بان المقصود الالتفات اليه من حيث انه مدلول اللفظ حتى يصدق بمعنى الكلام والمعنى غير حاضر بهذه الحقيقة وان كان ملتفتا اليه مطلقا وبالجملة المقصود من التعريف اللفظي تصور المعنى من حيث انه معنى اللفظ بان يكون الحقيقة تعليلية واجيب عنه بان الحقيقة التعليلية خارجة عن المصدق فلو كان المقصود من التعريف اللفظي حصولا في المدركة لزم احضارا للحاضر قال بعض الاكابر قد الحضور على نحو حضور من اللفظ وحضور في نفسه والمقصود من التعريف اللفظي

الحضور الذي يكون بسبب اللفظ وهذا لم يكن يتحقق من قبل وانما يتحقق من قبل الحضور الذي لا بسبب اللفظ وانت تعلم انه يخرج الحاشية تقييداً  
ولو كانت الحاشية تقييدية يلزم الحضور ابتداءً لان صورة هذا المقيد لم تكن حاصلة من قبل وهو خلاف المقصود من التعريف اللفظي وان  
لم تكن الحاشية تقييدية يكون حضوره من جهة اللفظ عين حضوره لا من جهة فليزوم احضار الحاضر مع ان التعريف اللفظي ج اي من  
كونه من المطالب التصديقيته يكون مخالفاً خارجاً عن وظيفة اهل العقول بخلاف ما اذا كان المقصود منه فهم المعنى من اللفظ الموضوع  
للمحصل التصديقي تبعاً والحق ما فاذا والحق اللفظ العلامة البنائية قدس سره ان غاية ما يلزم منه خروجه عما يظن فيه بالذات ولا يلزم خروجه عما  
ينظر فيه بالعرض فان اهل المنطق يسمون عن الالفاظ لتوقف مقصودهم عليها وتسهيل المقصود وذهب المحقق التفتازاني ومن وقفه  
الى انه من المطالب التصوريته لا عين عدم الفرق بينه وبين التعريف الاسمي فانه قد فسر التعريف الاسمي بحيث يدخل فيه اللفظ في طلب  
فيه بابتداء الاسمي وجعلوا التعريفات المذكورة في كتب اللغة من التعريف الاسمي ولا شك ان المذكورات في كتب اللغة تعريفات لفظية  
واعترض عليهم لمشي بقوله ومن البين ان البديهي يحل التعريف اللفظي اذ كان خفياً بمعناه ولا يحل التعريف الاسمي لان التعريف الاسمي  
يفيد التصور ابتداءً والبديهي غير محتاج الى شيء يفيد تصوره وانت تعلم ان التعريف اللفظي عند مشترك بين يحصل به التصور ثانياً  
وبين ما يشيل الاسمي واللفظي ليس بمباين للاسمي فالبديهي يحل التعريف اللفظي الاسمي عنده ولا يحل الاسمي الذي يحصل به التصور بالم  
يعلم وجوده في نفس الامر ابتداءً لان البديهي لا يحتاج الى التعريف نعم قد يحتاج الى الاحضار ثانياً بعد الذم لول الاحاطة الى ما قال في  
في شرح الرسالة ان المراد بالتعريف اللفظي معناه اللغوي اى التعريف الذي يتعلق باللفظ لا معناه الاصطلاحي حتى يرو عليه ان في شمول  
التعريف اللفظي بالمعنى اللغوي للتعريف الاسمي واللفظي الاصطلاحي نظراً اذ ليس المقصود منها معرفة حال اللفظ الا ان يقال انها وان لم تكن  
فيها مقصودة بالذات لكنها مقصودة بالعرض وهذا القدر كاف في صدق التعريف اللفظي بالمعنى اللغوي عليه ما ذهب بعض عالمي التحقيق  
وهو المحقق الدواني الى انه من المطالب التصوريته والمقصود منه الاتفاقات الى الصورة انخرقته ولما كان متوهم ان يتوهم انه لو كان المقصود  
منه الاتفاقات لم يكن من المطالب التصوريته لان الاتفاقات كيفية عارضة للعلم التصوري لانفسه دفعه بقوله اى غرض المعرفة منه تصوره  
المعرف في المذكرة مرة ثانياً يعني ان المراد بالاتفاقات هنا تصوير المعرفة وحصوله في المذكرة مرة ثانياً اى الاتفاقات الى صورة المعرفة  
واختصاره في المذكرة ثانياً بعد زوالها عن المذكرة وحصولها في الخزانة متمسكاً على ما ذهب اليه ومعرضاً على الشارح رحمه الله بان الغرض من  
لو كان معرفة حال اللفظ وانه موضوع لذلك المعنى كان مخالفاً خارجاً عن المطالب التصوريته واما اذا كان الغرض منه تصوير معنى اللفظ  
فليس كذلك كما اذا قلنا الغرض من وجوده لم يفهم السامع من الغرض معنى خضرة بالاسم يحصل له تصور معناه فذلك من المطالب  
التصوريته كيف والقوم علموا تقدم الاسمية على جميع المطالب بانه ما لم يفهم معنى اللفظ لا يمكن التصديق بوجوده ولا يشي طلب  
حقيقته ولا التصديق بملية المركبة وهذا انما يتم اذا كان التعريف اللفظي داخل في مطلب ما وذلك لان فهم المعنى من اللفظ يحصل  
من التعريف اللفظي كما يحصل من الاسمي فلو لم يكن اللفظي داخل في مطلب ما كان الاسمي داخل فيه لم يكن هذا المطلب مقدماً على سائر المطالب  
ولم يصح احتياجه اليه كذا قال لمشي في حاشي شرح التذريب واعترض عليه بها بوجوب الاول ما قال وانت تعلم ان التعريف الاسمي مطلب

فالاسمية ووجه اى بالتعريف الاسمي لغير معنى اللفظ ابتداءً لا بالتعريف اللفظي فانه اى بالتعريف اللفظي بعد تصوره اى بعد تصور معنى اللفظ اذ  
 فيه تفسير المعنى المعلوم بلفظ اشتهر فيكون فهم معنى سابقا عليه ويكون هو بعده فاذا لم يكن التعريف اللفظي داخل في مطلب الاسمية ثم  
 ذلك التحليل اى التحليل المذكور لكون الاسمية مقدما على سائر المطالب فانه ما لم يوجد بالاسمية الذى يطلب به تصور المعنى لم يتحقق  
 التعريف الاسمي فيكون حكما على ما لم يعلم ولا يلزم ما ذكره المتكسك وانما يلزم لو كان التعريف اللفظي مفيدا لمعنى اللفظ ابتداءً مع ان  
 الامر ليس كذلك والحاصل ان الثابت بالتحليل تقدم فهم المعنى وهو يحصل ابتداءً بالتعريف الاسمي لا بالتعريف اللفظي فانه بعده اذ لا  
 بعد الاتصال فلو لم يدخل اللفظ في مطلب ما يتم ذلك التحليل لتقدم الاسمي الذى هو من مطلب الاسمية على اللفظي ايضا واذا لم يفهم  
 المعنى ما لم يطلب اللفظي فتقدم الاسمية على سائر المطالب لدخول التعريف الاسمي فيه كذا قال المحشى في شرح الرسالة القطبية واجيب عنه بان  
 اذا غلب في التعريف اللفظي ان يكون للمعنى البيهيمية المذمومة عنها ففهمها ثانيا لا يكون بعد فهمها بالتعريف الاسمي فلما يجب تقدم الاسمي  
 على اللفظي ثم فلما يحتاج المعنى الى النظر الى اسئلة الاسمي بعد فهمها عن المدركة اى التعريف اللفظي نوجب تقدم الاسمية على سائر المطالب  
 واحتياجا بالبيهيمية ثانيا ثبت ان كان التعريف اللفظي داخل في مطلب والثاني ما اشار اليه بقوله مع ان من قال انه من المطالب لثبوت  
 لا يتركونه مطلب بالكنة ذهب الى ان ما ذكره التصديق ولعله يقول ان الغرض من السؤال بكلمة ما تصور مدلول اللفظ ثم الغرض من ذلك  
 التصور التصديق بان اللفظ موضوع لذلك المعنى كذا قال المحشى في شرح الرسالة وفيه ان دليل القائلين بكونه من المطالب التصديقية  
 يدل على ان المقصود منه ليس هو التصور مطلقا لانهم قالوا يلزم على تقدير كون التصور مقصودا تحصيل الحاصل وهو معنى كون التصور  
 مقصودا اصلا قال في الحاشية قالوا ان المطالبان مطلب بالمطلب والمطلب به التصور والمطلب به التصديق والتصور على اثنين  
 تصور بحسب الاسم وهو تصور الشئ باعتبار مفهوم مع قطع النظر عن الطبقة على طبعية موجودة وهذا التصور بحسبى في الموجودات قبل العلم  
 بوجودها وفي الموجودات ايضا والطالب له بالشارحة للاسم وثانها تصور بحسب الحقيقة عني تصور الشئ الذى علم وجوده والطالب الحقيقة  
 اعلم انهم اختلفوا في ان شئ يكون جوابا لما اشارت به الحقيقة فذهب بعضهم الى ان ما ساء كانت شارحة وحقيقية لمطلب التصور سواء  
 كان بالوجه او بالكنة فيقع الرسم والحد في الجواب الا ان الحد اولى بالوقوع في الجواب من الرسم اذا علم بالحد اتم واكمل من العلم بالرسم وهو  
 بعضهم الى ان ما اشارت به لطلب التصور مطلقا سواء كان بالوجه او بالكنة وما الحقيقية لمطلب التصور بالكنة فقط وذهب المحقق الدرواني  
 الى ان الرسم يقع في جواب ما هو في الجملة غاية ما في الباب ان يكون وقوعه في الجواب على سبيل التوسع والاضطرار وانه بما قال شيخنا عموما  
 ان مطلب هو سؤال عن حقيقة شئى ههنا فيكون الجواب اما تحديدا او تريبا او شرا كالاسم وبيننا له ولا يكون هذا المطلب حاصلا بل هو المحجب  
 بين طرفي الايجاب والسلب بل يكون الجواب الى المحجب ياتي بما يشاء او بما يراه من ذلك الشئ او معرفا ان شئى وهذا يقع في ان الرسم يقع في جواب  
 ما ساء كانت شارحة وحقيقية غاية الامر ان يكون وقوع الرسم في الجواب على سبيل التوسع اى التجوز بالاضطرار حيث لا تكون الذاتيات ملوثة  
 او لا يكون ثم ذاتي وذهب لصنعة المعاصر لمحقق الدرواني الى انه لا يجوز وقوع الرسم في جواب ما اصلا حيث قال لزوم وقوع الذاتيات في جواب  
 ما هو وعدم صحته وقوع العرض فيه ارجحى حكم به العظوة ولا يجوز خلافه مثلا اذا سئل وحمل هذا شئ الى فرس واجيب بانه حسن الجربى نسب

المسؤول الى ما يكره الا ترى ان فرعون عني افلاطون القبط اذ قال لموسى عليه السلام وما رب العالمين فاجاب بانه ركبم ورب ابائكم الذين  
اقبل فرعون الى من عنده وقال ان رسولكم الذى ارسل اليكم مجنون ووروه المحقق الدواني بان حكم فطرته ليس ملزم بالغيره ولا يشك في كونه  
سليمة بانه فاسل الفرس واجيب بانه اذ تصلى لكوا الفرس تحسنه العقلاء واما الاستدلال بطعن فرعون على موسى عليه السلام فمخيب فان  
موسى على نبينا وعليه السلام ذكر العوارض في جواب ما هو وذلك ليل على جوازه في صورة الاضطراب ولا شك ان كلام موسى عليه السلام  
اخرى بان تيسر كما بين كلام فرعون مع ان موسى عليه السلام اجاب بقوله رب سموات والارض وما بينهما ان كنتم تعلمون فاعاد  
ذكر عوارض اخرى تنبها على ان المقام مقام الاضطراب ولا سبيل الى غير العوارض ونسب اللعين واتباعه الى عدم العقل الذى هو المحزون  
بطريق التعريض الذى هو بالغ واوضح من القصر كما قال انتم من الجانين اذ لا تعلمون انه تعالى غير مقدر والتحديد فالاضطرار لم يلى الى ذكر العوارض  
وبهذا القائل جعل اعتراض فرعون على موسى واردا ولم يفتت الى جوابه المذكور في نص القرآن ثم جعله حجة على غيره مع ورود المنع الظاهر  
اقل من ان يكون مراد موسى ما ذكرنا على انه يحتمل ان اللعين كان يعرف صحة جواب موسى وانما ذكر ما ذكره تلبيسا على الشياطين الذين خفوا من  
حواله والقول السمع الى قوله كما انمع علمه بانه عبد ذليل وان السوء الرب الجليل وان موسى بنى الصدق كما كان يدعى ما يدعى مكابرة وعناد ونقل  
انه شاور بابان في متابعت موسى عليه السلام فنهاه عن ذلك فقال لهما انت رب تعبدا وانت عبد تعبدا فثبت على ما كان فيه من العناد  
والاصرار والتعصب والاستكبار وصار رئيسا لرباب الجبال وراس اصحاب الضلال والاضلال وقدره لكل معان وسوءة لكل حاسد للمحق  
جاحد ومع قطع النظر عن ذلك من يكون جملة بالحقائق وسخافة عقليه بحيث يقول يا امان ابن لي صرحا على الطلح الى آله موسى كيف تيسر  
بكلامه وليتدبره حتى يعبر عنه بافلاطون القبط ليقع في الاوهام انه احد الحكماء المبرزين وقال الخشبي في بعض حواشي شرح الرسالة القطبية ان  
كلمة ما بحسب اللغة سؤال عن تصور الشئ بالكنة لان فرعون سأل موسى عليه السلام وقال وما رب العالمين ولما كان الكشف عن كنهه  
الذات متعذرا اجاب موسى عليه السلام بالصفات وقال رب السموات والارض الا انتم فرعون نسبته الى الجنون لعدم مطابقة الجواب مع السؤال  
وهي بحسب الاصطلاح سؤال عن تصور الشئ سواء كان ذلك التصور بالكنة او بالوجه لا يقال المقول في جواب ما هو مختصر في الذاتيات لان المقول  
هنا بحسب اصطلاح اليساغوجي وما ذكره اصطلاح فن البرهان وبما يختلف الاصطلاح بحسب اختلاف الفنون كالقضاء فانه في اصطلاح  
قاضي غير رياس القضاء المشهور وفي اصطلاح الفلاسفة الاولى القضاء الحقيقي وكذا الثاني فانه في اصطلاح فن البرهان ما يلحق الشئ بالذات  
او لما يساويه وفي اصطلاح اليساغوجي ما يتوهم به شئ بهذا الكلام ملخصا وانت تعلم ما فيه اما اول افلان كون كلمة بحسب اللغة سوالا عن تصور  
اشئ بالكنة محل تامل فان اهل اللسان يستعملون كلمة في محاور اتم في طلب التعريفات اللفظية وغيره بحيث لا يكون محلا لطلب الحقيقة  
واما ثانيا فلان الاستدلال على كون كلمة بحسب اللغة سوالا عن تصور الشئ بالكنة بنسبة فرعون موسى عليه السلام الى الجنون في غاية الخفاء  
اذ كلام موسى عليه السلام احمق ان يستدل به على وقوع الرسم في جواب ما هو من انكار فرعون ونسبته الى الجنون كما صرح المحقق الدواني  
رحمه الله وايضا انكار فرعون جواب موسى عليه السلام ونسبته الى الجنون انما كان للتغلي وزعمه نفسه بانها سمع ما يبطل ربوبية اكمه ونسبه  
الى الجنون ليسكت موسى عليه السلام عن المقال وليس في ذلك على كون ما نطلب الحقيقة والحق ان التعريف الرسمي تعريف اصطلاح

أولها يكون التصور بالكنة مطلوباً ليكون التصور بالوجه المميز عارداً اليعنى مطلوباً ولا بد له من أنه يطلب بهما ولا يصلح لطلبه إلا ما يكون <sup>الطلب</sup> التصور مطلقاً سواء كان بالوجه أو بالكنة بلا توسع واضطرار فيقع الرسم في جواب ما حقيقية كانت أو شارحة نعم قد اصطليح في بحث أيسا نحو على عدم وقوع العرضي في جواب ما هو لكن عقد الاصطلاح في باب خاص لا يستلزم أن لا يكون الرسم واقعاً في جواب ما وإن لا يكون العلم بالرسم مطلوباً إذا ما افادوا الأستاذ العلامة في قده ذلك التصديق فيقسم إلى التصديق بوجود الشيء في نفسه وإلى التصديق بجموده بغيره والاول مطلب بل البسيطة تقول بل المنقاة موجودة وليس موجوداً والثاني مطلب بل المركبة كقولنا بل الجسم أبيض أو سودو قال بعض المتأخرين وهو صاحب الافق لمبين أن ههنا قسماً آخر وهو التصديق بقرارية المية وقوامها جميعاً من فروع الجمل البسيطة وقال بهذا قسم منائر التصديق بوجود الشيء في نفسه لأن هذا التصديق مقدم على التصديق بوجوده قال في الافق لمبين أن يتقسم إلى قسمين بسيط ومركب ثم البسيط إلى نوعين حقيقي ومشعوري والعقد بحسبه إلى البلي بسيط وبلي مركب ثم البلي البسيط إلى البسيط على الحقيقة وبسيط على مشعوري أما البلي البسيط فهو بل أي السؤال عن تفرقه في نفسه وأما البلي المركب فهو بل أي السؤال عنه على صفته ويرجع إلى كون تلك الصفته له أو كونه على تلك الصفته والحقيقي من البسيط سؤال عن نفس الشيء بحسب تجوهر حقيقة في نفسه ما تقرر مية في نفسها أي المرتبة المتقدمة على مرتبة الوجود وهي الصادرة عن الجماعل ابتداءً بلا وسط في لحاظه عقل أصلاً والمشعوري منه سؤال عن نفس الشيء بحسب تبه المجرودة والكون أما في نفس الأمر على الإطلاق أو في الاعيان أو في الذهن وهي المرتبة المتقدمة على المرتبة الأولى بلا وسط فالواقع في مطلب بل مطلقاً أما التجوهر وليس الموجود وعلى الإطلاق وليس الموجود شيئاً أما شيئاً جوهرياً بالموضوع أو عقدياً ذاتياً أو عقدياً ذاتياً وليس على قدم فليس الأقسام ما بهال البسيط تسمى البلي البسيط وهو لاحق بالاعتبار ثم باعتبار البساطة فيه غلط في المعارف التصويرية والعلوم التصديقية ونفس في الأبواب الاقتران صاات المحدية والبرهانية وإن كانت المرتبتان متساويتين في غير الحظ الذي هو طرف الخط والقرينة من طرف الوجود <sup>سواء</sup> عن تجوهر الحقيقة كما يقال بل العقل أي بل مية أي لعقل الجواب نعم أي بعض المليات التجوهرية أي لعقل بل اجتماع النقيضين أي بل مية أي اجتماع النقيضين والجواب ليس أي لامية تجوهرية أي اجتماع النقيضين واذ ثبت أن الشيء كالعقل مثلاً تجوهر الحقيقة في الاعيان استغنى بذلك عن السؤال عن وجوده في الاعيان وكذا العكس إذا الشيء لا يصح أن يكون الحقيقة متفردة وليس تلك الحقيقة تجوهرية فغير في ظرف تجوهر ما وإنما يتعلق ذلك قوم ليسوا هم من المميزين بل إن حقيقة التصورية في ظرف تبعها ويلزم ما لا يسلم عنها أن تكون موجوداً في ذلك ظرف ولكن ينبغي أن لا يصلح فصل إحدى المرتبتين عن الأخرى وسبق السابقة منها فلا يضيح حقوق الأحكام المختلفة بذلك ومطلب بل البسيط مقدم على المركب وطبعية إثبات شيء الشيء يقتضي أن يكون الثبوت له ثابتاً في نفسه حتى يثبت له شيء فيكون الشيء في نفسه ثم يكون له صفته وتحقق أن عقده والمليات البسيطة ليس مفاداً ثابتت شيء الموضوع أو اتحاد الموضوع والمحمول بل مفاداً تجوهر حقيقة الموضوع أو التجوهر ما أو كون الموضوع في نفسه وانقائه في نفسه وانما ذلك في السلية المركبة فقط فان العقد في المليات البسيطة انما مشتمل بحسب الضرورة الناشئة عن طبع العقد على الموضوع والمحمول نسبة العملية الحكمية بينهما في الذكر والتعبير عما ذكر العقل بحسب ما يرجع إليه مفاد العقد ويتعلق قصد بالتعبير عنه ليس من ليتأهل مما واه النظر في أسرار العلوم إذا راجع غرنة عقده ومجان قولنا العقل متقرر



او موجودا فانما وثبت مفهوم التقرر والوجود للعقل او اتى والعقل والتقرر والوجود كان ذلك شيئا ولا تقرر في نفسه او كونه في نفسه مبنيًا  
عنه وما يرام ليس الاشياء المتقدم اعني تحقق نفس ذات الموصوف لا اشياء المتأخر وهو ثبت وصف له سواء كان ذلك الموصوف مفهوم شيئا  
او غيره فاذا تحصيل ذات الموصوف من خير العمليات البسيطة وتحصيل وصف له من خير العمليات المركبة ولكل سالب كقولنا ليس اجتماع  
القيضين بتقرر او موجودا مفادها بالتحقيق ليستة نسخ حقيقة او سلب ذاتها وانتفاء في نفسه لا سلب مفهوم التقرر او مفهوم الوجود عنه  
فقد كنا عرفنا من قبل ان الوجود ونفس كون المية وموجوديتها لا يابا الموجودية اي امره يكون المية وراك عام الشيء في نفسه هو نفس  
انتفاء ذاته لا انتفاء عن ذاته هو الوجود وعلى خلافه عنقه من عنقه اشياء فانه عبارة عن انتفاء شيء عن شيء فاذا ان اليجاب في العمليات  
البسيطة بتجوير شيء او شبهة والسلب ليستة شيء او انتفاءه واليجاب في العمل المركب بثبوت شيء الشيء والسلب انتفاء شيء عنه انتهى وفي هذا  
الكلام انظار الاول انه ان كان المراد بقوله والتحقيق من البسيطة ان البسيط الحقيقي سؤال عن الشيء عن نفسه من دون ان يتبين  
السؤال من مائة مية الى عن ثبوت له او سلبه فيكون البسيط الحقيقي سؤال عن مفرد فذلك ان عظماء تقدمه يقتضي كون من مطلبها  
وان كان المراد انه سؤال عن الشيء نفسه باحد مفهوم مائة فذلك المفهوم اما عين مفهوم ذلك الشيء فيكون البسيط الحقيقي سؤالا عن  
اشياء على نفسه فيكون من خير اهل المركب باعتراذ او ذاتي من ذاتية فيكون من خير اهل المركب ايضا ومفهوم مترشح عن نفس ذاته فيكون هو  
فان الوجود وحكاية عن نفس الذات المجمولة الامر يقوم بها انصافا او انتزاعا كما اعترف به في مواضع شتى فيكون البسيط الحقيقي هو اهل البسيط  
المشهورى باللفظ بالتجوير والتقرر لا في شيئا فان المعنى المنزع عن نفس الذات هو الوجود والثاني ما اشار اليه بقوله والاشياء على ذي البصيرة  
ان هذا خلف من القول لان التصديق يستدعي موضوعا محمولا ولا شك ان تقرر المية نفسها الامر مغاير لما فكيف يتعلق بها التصديق  
ان الوجود وحكاية عن نفس تقرر الشيء المتقدم عليه ليس الانفس الشيء ولا يمكن ان يتعلق بالتصديق لان التصديق لا يمكن ان يتعلق بمفهوم  
فهو تصور لامحالة الثالث ما افاد الاستدلال بالعلامات والخبر الغمات الى قدس سواء قوله كما يقال بل العقل اي هل مية هي العقل ما يقتضي السحب  
فان قوله بل العقل اما ان يقدر له خبر ولا فان قد راجع فاذا ذلك الخبر فان كان هو حكاية عن نفس المية المتقررة فهو الوجود واللفظ آخر في معنا  
كالجور والتقرر والكون والثبت فهذا اللفظ هو اهل البسيط المشهورى وان كان شيئا آخر سوى صيرورة نفس المية فهذا اللفظ بل مركب وان  
لم يقدر له خبر فقد تم الكلام باسم واحد من دون اسناد وهذا الضحكة للصبيان وقوله اي هل مية هي العقل ان كان فيه قوله بل العقل  
صفه لمية ولم يقدر له قوله مية خبر فهذا اللفظ كلاما مفصلا عن ان يكون سوالا بل وان كان معناه بل العقل مية وان لم يساعده اللفظ  
كان ذلك سوالا عن ثبوت مفهوم المية العقل فيكون من قبيل السؤال باهل المركب وقوله والجواب نعم اي بعض الميات التجويرة هي العقل  
عجيب جدا فان كلمة نعم مفيدة معنى قضائية تشتمل على موضوع ومحمول ونسبة رابطة فالكلمات القضائية وما موضوعا او محمولا فان كان موضوعا  
بعض الميات التجويرة ومحمولا العقل كان لفظه هي رابطة كانت هذه القضية لمية مركبة ويكون بعض الميات التجويرة اسم ان والعقل خبر  
وان لم يكن هناك موضوع ومحمول فليس الجواب قضائية فضلا عن ان يكون لمية وكذا قوله بل اجتماع القيضين اي هل مية هي اجتماع  
القيضين والجواب ليس اي لامية تجويرة هي اجتماع القيضين اما ان يكون قوله في السؤال هي اجتماع القيضين صفه لمية فان

تقدر هناك خبر فاذلك الخبر فان كان هو الموجود وما يدور فيه كان هذا السهل باليسيط المشهور بالواجب بليته بسيطة مشهورة وان كان صفة غير الوجود  
كان هذا السهل بالمركب بالواجب بليته مركبة وان لم يقدر له خبر لم يكن كلاما تاما فضلا عن ان يكون سهلا باليسيط المشهور بالواجب بليته بسيطة مشهورة وان كان صفة غير الوجود  
سهلا باليسيط المركب بالواجب بليته مركبة وكما تقول في جواب ليس فان قوله ليس بالان يكون له اسم وجبر اول على الثاني لا يكون له معنى فضلا عن ان يكون  
كلاما تاما على الاول بالان يكون خبره واجتماع التقيضين فيكون هذا السهل بالمركب بالواجب بليته مركبة ويكون قوله في اجتماع التقيضين صفة بليته  
متجوزة ولا يكون خبرا طامنا يقدر له خبر فاذلك الخبر فان كان هو الموجود وكان هذا الجواب بليته بسيطة مشهورة وان كان غير وكان هذا الجواب  
بليته مركبة والاشيى حذف الاسم والخبر عن ليس شيئا الا ان اراد بمرتبته نفس المية مرتبة الحكمي عنه التقدم على مرتبة الحكاية وبمرتبته الوجود والحكاية  
الذهنية التي هي حكاية عن المرتبة الاولى فتقدم تلك المرتبة على مرتبة الوجود وعبارة عن تقدم الحكمي عنه على الحكاية وتقدم المصدق على الصادق  
وتلك المرتبة على عنها باليسيط المشهور لان الحكاية عن تلك المرتبة بليته بسيطة مشهورة قطعان اراد ان في نفس الامر متبين احد بلما  
مرتبة المتقرر والاخرى مرتبة الوجود والاخرى متقدمة على الثانية مع قطع النظر عن امتزاج الذهن فذلك بل لان الوجود على تقدير العقل على كل  
اليسيط ليس عارضا للميتة في نفس الامر حتى يكون للميتة مرتبتان في الواقع احد عام مرتبة الذات والاخرى مرتبة العارض وانما التحقق في نفس الامر  
مع قطع النظر عن الحكاية الذهنية نفس الميتة والوجود ونسج عن نفسها فالوجود حكاية عن نفس الذات لا عن اصنافها بصفة فيكون السؤال عنها  
بتلك الحكاية والجواب عنه بما فيكون السؤال عنها سؤالا باليسيط المشهور والجواب عنه بليته بسيطة مشهورة وبالجملة فمحل فذكر هذا العقل  
ليس قابلا للتحويل والصدق والحق وهو يهدي السبيل والطالب للاول السهل البسيط ولثاني السهل المركب ولا شبهة في ان مطلب ما اشارت به تقدم  
على السهل البسيط فان اشئ ما لم يتصور مفهومه لم يكن طلب التصديق بوجوده كما ان مطلب بل البسيط مقدم على مطلب ما الحقيقية اذا لم يعلم وجود  
اشئ لا يمكن ان يتصور من حيث انه موجود ولا ترتيب ضروري بين مطلب بل المركب ومطلب الحقيقية لكن تقدم الحقيقية اولى انتهى وذلك  
تقدم التصور على التصديق طبعا وانما سائر المطالب كطلب اي ومطلب لم وغيرهما في متفرعة على هذه المطالب وذهب بعض الافاضل الى انه  
من المطالب التصورية زعمانه في تصوره الموضوع له من حيث انه معنى اللفظ قال الخشي في حواشي شرح التهذيب هذه الاحتية تقييدية لا تليته  
والا يرجع الى ذهب الحق الدواني مع ان هذا القول من بعض الافاضل وقع في مقابلة قول الحق الدواني حيث قال هذا المعنى من حيث  
انه معنى هذا اللفظ معروف بالفتح ومن حيث انه معنى لفظ آخر معروف بالكسر والتغاير لا يحصل الا بالتقييد واعترض عليه الخشي بوجوب الاول ما قال  
وانت فيه بان يخرج يكون تعريفا اسميا رسميا لان هذا التصور لم يكن حاصله من قبل بل حصل ابتداء ولم يعلم وجوده والثاني ما اشار اليه بقوله فيكون  
من قبل البحث الخشوي انت تعلم انما يلزم هذا اذا كان المقصود منه التصديق بان المعنى معنى هذا اللفظ ولم يقل بل بعض الافاضل بل قال المقصود  
منه التصور فافهم تحقيق المقام انه اذا سئل عن امر بدوي قيل ذكر البدوي ههنا ليس لاختصاص التعريف اللغوي بل انه قد يكون للنظري الحاصل  
بملاذهول بل التوضيح حيث لا يتوهم في تعريفه كونه التحصيل بل الاستحسان فقط ولذا قال الخشي في حواشي شرح التهذيب ان منشأه كونه سبوقا  
بلفظ لم يفهم معناه وان لم يتعلق بمعناه من حيث هو معناه وان حصوله ليس مع النظر والاكساب ومن ثمه تعلق بالبدويات والنظريات الى الصلة  
تقليد ومن ههنا يعلم ان التعريف بالحداد بالرسم بعد الذمول يصير لفظيا فلا يدور انه اذا سئل بالانسان فيقال حيوان ناطق فمن ثمة ان يحصل منه

للسائل احصاء معنى الانسان من بين الصور المخزونة وان يحصل له التصديق بان لفظ الانسان موضوع لهذا المعنى فلهذا يخصه السؤال  
عن المراد به وبالمجمل اذا سئل عن المراد به مثلاً فيقال بالوجود فيقال بالكون فاعلموا انهم قد اختلفوا في هذا المعنى فلهذا يخصه السؤال  
والاقتضايات التي من بين الصور المخزونة وان يحصل له التصديق بان لفظ الوجود موضوع لهذا المعنى يعني ان التعريف اللفظي كقولهم كونه  
منه احصاء الصورة من بين الصور وكون الغرض منه التصديق ولا قباحت في شيء منها فاذ اقبل ذلك في العلوم اللفظية فالمقصود منه التقيد  
وان كان المقصود حاصلها في ضمنه او نظر ارباب تلك الصناعات مقصور على الالفاظ واحوالها واذ اقبل ذلك في العلوم العقلية فالمقصود منه  
على ما هو حقيقة الالفاظ هذه العلوم التقدير وليس التصديق بالوضع من مقاصد فهم بل مقصود فهم احصاء الصورة والتبعية عليها والالتفات اليها وان  
التصديق حاصلها في ضمنه انت تعلم انه كثير ما يستعمل في العلوم العقلية المسائل اللفظية بطريق المبادي فيجوز ان يكون المقصود من التعريف اللفظي  
التصديق بالوضع ويستعمل في العلوم العقلية وان لم يكن من مقاصد فهم فالظاهر وانما والعلامات البنا رسي ان المقصود من التعريف اللفظي  
التصديق فهو من المطالب التصديقية ويستعمل في العلوم العقلية بطريق المبادي وقد علمنا الكلام في هذا المقام فانه ما دلت فيه الاقدام صلت  
فيه للاقدام وعلى الله التوكل وبالله اعظام قوله وان الذي وقع النزاع فيه ان يحصل ان النزاع في البداية والكسبية وقع في الكون في الاعيان  
اي الوجود المصدري ولم ير فوالوجود المصدري حتى يستدل بتعريفهم على الكسبية لكن جماعة تذهب الى ان الكون في الاعيان ليس وجوداً بل  
الوجود ما يوجبها فاشتغلوا بتعريفه فالتعريف يدل على كسبية الموجب للكون في الاعيان وهو لا ينافي في بداية الكون في الاعيان ويرى عليه وجوده  
الاول انما ينبغي النزاع في الوجود المصدري لانه يدعي قطعاً الثاني ان قوله لم يكن ذلك شيء الذي تذهب اليه انه الوجود ضرورياً يدل على ان  
اطلاق الوجود على موجب للكون في الاعيان اعني الوجود بمعنى ما به الوجودية اما هو محجب توبهم فمقطع ان الامر ليس كذلك وقد عرفت ان  
الوجود يطلق على معنى المصدري وعلى ما به الوجودية انما الثالث ان قوله ان احد المقتضى متعريف للكون في الاعيان الذي وقع النزاع فيه  
يدل على ان النزاع في الكون في الاعيان نزاع معنوي مع ان الامر ليس كذلك بل هو نزاع لفظي كما اشار اليه بقوله فالظاهر ان من ذهب الى ان  
شيء يوجب الكون في الاعيان وذهب بتعريفه تعريفاً حقيقياً اخذه بالمعنى الثاني دون الاول كيف وقد وقع في كلام المعلم الثاني ان الوجود  
امكان الفعل والافعال والموجود وما كانت الفعل والافعال وهذا الكلام من المعلم الثاني يدل على ان التعريف للوجود بمعنى ما به الوجودية الوجود  
المصدري لان الامكان لا يخفى في تعريفه اما ان ذاق او اما ان استعدى والاول عبارة عن سلب البسيط والوجود ولا يمكن ان يكون  
سلب البسيط والثاني لا يباح له تعدد والوجود واجب له فلا بد وان يكون المراد سلب الامكان وما به موجودية فالاول ان كليات بان الحرف  
هو الوجود بمعنى آخر وهو الوجود الحقيقي وهو نظري انما البديهي المعنى المصدري وفيه انه على هذا يكون النزاع لفظياً فلا حاجة الى الاجابة عن السائل  
لانه استدلال على امر لا يملكه القائل بالمبدأ قبل ان يقال فالاولى لانه يمكن تصحيح جواب المعلم ايضا بان يقال مراده ليس نفى اطلاق الوجود على مبدأ  
انزع وعقد ادق حمله بل غرضه ان في طرف الوجود وليس الالمنية المتشعب عنها الوجود من غير ان يكون هناك شيء يوجب الكون في الاعيان  
بان نضم اليها لا يجب توبهم طائفة من اتباع الشائعية والملاوي من انهم في قوله وقع النزاع فيه مبدأ الكون ومصادره على طريقه معناه الاستدلال  
وهذا التوجيه في غاية السجود وبالله اعظام كلام المعصية الامام الرابع اشار اليه بقوله فالتفت قداسة السادة في التعريف مع ان موجب الشيء مما

انك لشيء فلو كان التعريف تعريفًا يجب للكون المبين للكون يلزم ان لا يصدق على الكون لعدم صدق المبين على المبين الآخر من التعريف  
 عليه اي على الكون فلو كان التعريف ليس بحجب الكون المبين له قلت لا نسلم صدق التعريف المذكور على الكون لصدري لانه ليس منشا للاختصاص  
 الى الفاعل انفعول القديم والحادث وغيره بل ينشأ ليس الا الوجود الحقيقي ولو سلم صدقه عليه فلا نسلم امتناع ذلك اي امتناع صدق تعريف  
 موجب الكون على الكون اذ لا دليل على امتناع صدق شيء على الموجب بالسر والموجب بالفتح بالحل العرضي فكيف يتنص صدق ما يصدق على شيء  
 اعني المرفوع على الموجب ومبدئه صدق عارضيا رسميا ولا يجب في الرسم ان يكون ما نال الجواز التعريف بالاعم عند القدماء قال بعض الاكابر في تعريف  
 على هذا ان التعريف منسوب الى الفاعل الي وهو يجوز التعريف بالاعم قوله فليتوقف تعقله اه حاصله ان تعقل الغير سلب مخصوص متعدي فيتوقف  
 تعقله على تعقل السلب المطلق ضرورة ان الحق عبارة عن المطلق والخصوصية وتعلق الكل بدون الجزوي لا تعقل السلب الخاص لا يكون بدون  
 تعقل السلب المطلق وهو لا يتعقل الا بعد تعقل الوجود فيلزم الدور وفيه انه لما قل ان يقول ان العدم الخاص ليس خاصا بالقياس الى العدم  
 المطلق لان الخاص مستلزم للمطلق مع ان العدم الخاص لا يستلزم العدم المطلق لان العدم الخاص يقع الوجود الخاص لان خصوصية  
 العدم انما يكون بالاضافة الى الوجود الخاص وهو لا يستلزم العدم المطلق المتعدي في الاضافة الى الوجود المطلق فان العدم المطلق سلب  
 الوجود المطلق فهو يوجب انتفاء جميع أنحاء الوجود ولا يلزم من انتفاء الوجود والخاص انتفاء جميع أنحاء لان انتفاء الوجود الخاص سلب خاص  
 وسلب الخاص لا يستلزم سلب المطلق فظهر ان العدم الخاص ليس خاصا بالقياس الى العدم المطلق لان الخاص مستلزم للمطلق وهو ليس  
 اكمل بل العدم الخاص اي سلب الوجود الخاص مع من العدم المطلق اي سلب الوجود المطلق وهو موقوف على تسمية وقد انتهى ان المطلق  
 يلاحظ على وجهين الاول ملاحظته الاطلاق والعموم لا بان يكون الاطلاق والعموم قيد لما قيد بالحيثية واللا يلقى اطلاقا مطلقا بل  
 يكون مقيدا بالاطلاق والعموم بل بان يكون عنوانا للملاحظة وشرحا لتحقيقه فيكون قيد في الملاحظة عنوانا قال في الحاشية وبهذا الاعتبار  
 لا تحقق تحقق فرد ولا يتحقق الا بانتفاء جميع الافراد تحقيقا للعموم وبموضوعه لا قضية الطبيعية انتهى اعترض عليه بعض الاكابر بقوله وجهين الاول ان  
 القوم قد صرحوا ان موضوع الطبيعة امر ذهني باخو بشرط الوحدة الذهنية مع قطع النظر عن الشخصيات ولولا السيرى اليه حكم الافراد فكيف يتحقق  
 تحقق فرد وكيف ينتهي بانتفاء جميع الافراد والثاني ان الشيء قد صرح ان الكلية من المعقولات الثانية وانما عارضته لهية بشرط الوجود والاشياء  
 والعموم مثل الكلية فكيف يكون مع العموم والاطلاق موجودا في الخارج لوجود فرد والحق في هذا المقام ما فاد الاستاذ العلامة الى قده ان  
 معنى تحقق موضوع الطبيعة يتحقق فرد ليس هو انه يوجد معين وجودا للفرد بل معناه ان وجود الفرد موصوح لان تيزج الذهن منه الطبيعية وليصفها  
 بالاطلاق بخلاف موضوع المسئلة فانه موجود معين وجودا للفرد فاذا وجد الفرد موضوع المسئلة معين وجوده ولما وجد معين وجوده وفرد يتحقق  
 بانتفاء قطعاً لان هذا الانتفاء ارتفاع نحو وجوده بخلاف موضوع الطبيعة فانه يكون موجودا في الذهن من وجوده خارج عن وجود الفرد وبعد انتفاء  
 نحو تحقيق تحقق فرد بمعنى انه تيزج عن الفرد لتحقيقه ولا يتحقق بانتفاء لان انتفاء ليس ارتفاعا لوجود شيء المطلق الذي هو موضوع الطبيعة  
 نعم لما كان الفرد منشأ لانتزاعه فلو انتفت جميع الافراد لما يكون له منشأ انتزاع اصلا فينتفي بانتفاء جميع الافراد فانه لا يراد ان والثاني  
 فلا حظ من حيث هو هو من غير ان يلاحظ المسئلة الاطلاق قال في الحاشية وبهذا الاعتبار لا تحقق تحقق فرد ويتحقق بانتفاء فرد لعدم اعتدال العموم

في مفهومه وهو موضوع القضية المعقدة انتهى اور وعليه بعض المأكبره اولاً بأنه لو كان الملاك كان رفعه بما هو موجوده فلا يكون نقضاً  
مع انهم قالوا ان رفع كل شئ نقضه وثانياً بأنه ان يريد بالانتفاء الانتفاء بالكلية فلا يصح انتفائه بقائه فكيف اذا بقي فروم نقض الحقيقة  
بالكلية لان وجوده فرد وجوده وان يريد بالانتفاء انتفاءه فلا اختصاص له بشئ من حيث هو بل يجدي في شئ المطلق ايضاً لو سلم ان وجوده وجوده  
فولاً لما كان جرمه وهو وجوده فان انتفاء الفرد وانتفائه في الجملة فلا فرق بينهما بحسب الانتفاء وانت تعلم ان وجوده مجانس لوجوده باعتبار فردين فلا  
يلزم ان لا يكون رفعه نقضاً له والمراد بانتفاء موضوع المعطاة بانتفاء فرداً وتوفي الجملة ولا ريب في انتفاء موضوع المعطاة في الجملة بانتفاء فرداً ومنه  
موضوع الطبيعة اي شئ المطلق فلما كان موجوداً في الزمن بوجوده ومغايرة لوجود الفرد ولم يكن انتفاء الفرد انتفاءً له فاما يتحقق اذا انتفت جميع مناشي  
انتزاعاً عن جميع الافراد وبها هو وجه الفرق بين مطلق شئ وشئ المطلق لانا توهم بعض الناس من ان مطلق شئ يرجع الى الفرد المنتشر في شئ المطلق  
يرجع الى الكلي الطبيعي قبل كل منشأ به التوهم اما تقر في الاصول ان لمعرف بلام العبد الذي يريده الفرد المجهول ولك التوهم قد دل على الفرد المنتزعا  
بحسب الوضع او بحسب الاستعمال لان الاحكام الواردة عليها في الاستعمال انما تدور على الافراد دون الطبائع الكلية وموضوع المعطاة عن مطلق شئ  
كأن يخرج الى الفرد المنتشر واما قيل ان مطلق شئ متعدد بالذات بحسب تعدد الوجودات ولا يتصف بالوحدة فكما يوصف انسان بما بالعدد  
كأن مطلق شئ يخرج الى الفرد المنتشر بخلاف شئ المطلق فانه واحد بالذات بالوحدة المبهمة الذاتية ولا يتصف بالعدد بل بالكلية فغيبه انه يلزم على هذا  
اولاً ان لا يكون بين معطاة القدام والمتأخرين فرق بحسب المعنى وثانياً بان مطلق شئ يتم الاعتبارات كلها فيشمل الشئ المطلق ايضاً ومن ثم يصح  
بصدق معطاة القدام وبصدق الطبيعة بخلاف الفرد المنتشر فثاناً انه لا يصدق سالبها الا بصدق السالبة الكلية لان السلب الوارد على الفرد المنتشر  
يغيب السلب الكلي ضرورة ان سلب شئ عن الفرد المنتشر لا يصح الا اذا سلب عن جميع الافراد ان السالبة المعطاة القدامية تصدق بصدق  
ايضاً ولا بد ان يلزم ان يكون المعطاة الذي موضوعه مطلق شئ شخصية لا معطاة لان الفرد المنتشر جزئي حقيقي الا ان يقال مراده ان مطلق شئ لما  
انقسم الى الكلي والجزئي ويكره فيه جميع الاعتبارات كان محتملاً لكل واحد من الاعتبارات على البدئية فكان كالفرد المنتشر محل لكل واحد من الافراد  
على البدئية ولم ير وان عدل لول الفرد المنتشر حتى يرد عليه الاشكال ثم ان الكلي الطبيعي عبارة عما هو معرض للكلية ولا اعتبارات ثالثة لها احداهما شئ المطلق  
فالكل الطبيعي اعم من شئ المطلق وبعد تسيده هذه المقدمة شرع في تقرير الجواب وقال فالناطق ان اخذ على الوجه الاول اي من حيث هو مطلق  
سلب الوجود والخاص لا يتلزم سلب الوجود والمطلق لان سلباً ما يتحقق بانتفاء جميع الافراد وان اخذ على الوجه الثاني اي من حيث هو وجود  
فلسلبي سلب الوجود والخاص يستلزم سلب اي سلب مطلق الوجود لان سلب تحقيق بانتفاء فرد ايضاً كما انظر يادني مثال لعدم المطلق المذكور  
في كلام المص سلب الاصل حقيقة الوجود من حيث هي من غير ان يلاحظه لاطلاق يعني ان المراد بالعدم المطلق في كلام المص سلب الوجود  
اي سلب مطلق الوجود وهو لازم للمعطاة الخاصة التي هي معطاة الوجودات الخاصة تحقق سلب حقيقة شئ حقيقة الوجود من حيث هي  
من غير ملاحظة الاطلاق عند سلب فرداً فيكون العدم الخاص عن سلب الوجود والخاص مستلزم لعدم المطلق فان المراد منه مطلق  
العدم الذي هو سلب مطلق الوجود ووبداً اي يذكّر من ان العدم المطلق عبارة عن سلب حقيقة الوجود من غير ملاحظة الاطلاق يظهر ان  
في العدم المطلق اي مطلق العدم اضافته واحدة فاي اضافته سلب الى مطلق الوجود وفي العدم الى اصل اضافتين احداهما في السلب وهي

بمقتضى السلب الى مطلق الوجود والاخرى في الوجود هي اضافة مطلق الوجود الى زيد مثلاً وان احد المضامين وهو ما فيه اضافة واحدة مطلق  
 للمضاف الآخر وهو ما فيه اضافة ثان فلاضاف الى حقيقة الوجود مطلق المضاف الى الوجود الخاص وذاتي له فلا مجال لما يتوهم ان السلب مطلق  
 يعني سلب الوجود المطلق اي سلب جميع انحاء الوجود وليس مطلقاً للسلب الخاص فلا يكون هذا المفهوم ذاتياً الخاص اذ لم يقترن في مطلق الوجود اضافة  
 الى مطلق الوجود وفي العدم الخاص اضافة الى الوجود الخاص من يرد الامر فما حستان للعدم الذي لم يقترن فيه الاضافة واذا كان كذلك  
 فلا يكون احدهما مطلقاً لاخر ولا ذاتياً له ولا يكون تعقله اي تعقل العدم الخاص موقوفاً على تعقله اي تعقل العدم المطلق واذا قلنا ان المراد  
 من العدم المطلق هنا سلب مطلق الوجود اي سلب حقيقة من دون ملاحظة الاطلاق وهو مطلق للسلب الخاص فيكون ذاتياً له ويكون  
 موقوفاً على تعقله فلا مجال لهذا التوهم وقد قررنا الدليل اي دليل عدم تصور الوجود بتقرير آخر سوى التقرير الذي ذكره المصنف ان توقف تعقل السلب  
 الخاص الذي هو التميز على تعقل الوجود الخاص فحاصل الدليل ان تصور الوجود انما يكون تميزاً عن غيره والتميز عدم خاص متوقف على تعقل الوجود  
 الخاص المتوقف تعقله على تعقل الوجود المطلق لان مجرد الوجود الخاص ولا يمكن تعقل الكل بدون الجزاء فيلزم الدور وبهذا يظهر ان المراد بالوجود  
 المطلق مطلق الوجود والوجود بالمعنى المشهور ضرورة ان التقيد والاطلاق متغايران فلا يتصور كون المطلق من حيث هو مطلق خبراً  
 الخاص وكذا التقريرين اي التقرير الذي ذكره المصنف والتقرير الذي ذكره الحاشي لا يتان الا بالشرطين المشهورين وهما ان يكون العام ذاتياً  
 الخاص اذ على تقدير كونه متضاهياً لا يلزم توقف تعقل السلب الخاص على السلب المطلق ضرورة ان توقف تعقل الشيء على ما هو خارج عنه غير  
 لازم وان يكون الخاص متصوفاً بالكلية لا يلزم كين الخاص متصوفاً بالكلية اي بالذاتيات بل ان تعقل مرة واحدة فلا يتوقف تصور الخاص على تصور  
 العام ولعل الوجود في اختيار المصنف التقرير الاول يعني التقرير الذي اعتبر فيه ذاتية السلب المطلق للسلب الخاص صفة ان ذاتية السلب المطلق للسلب  
 الخاص صفة اظهر من ذاتية الوجود المطلق للوجودات الخاصة وقد اعتبر في التقرير الثاني ذاتية الوجود المطلق للوجودات الخاصة ودور النظرية ما بين تقرير  
 فان كون السلب مفهومات مختصة من دون ان يكون لها مصداق في الالعيان اظهر من كون الوجود كذلك يعني ان السلب لا مصداق  
 له في الالعيان اتفاقاً فتكون مفهومات مختصة والاطلاق تخصيص فيما يجرد العقل والحال مضافاً او غير مضافاً والوجودات الخاصة  
 ليست مفهومات مختصة اذ ذهب البعض الى انها امور مختصة الى الوجودات ومطلق الوجود عرضي لما قال بعضهم انما عين الوجودات وح مطلق  
 لها فلا تكون مفهومات مختصة فلا يكون الاطلاق والتقيد فيما يجرد ملاحظة العقل واعتباراً فيكون ذاتية السلب المطلق للسلب الخاص صفة  
 اظهر من ذاتية الوجود للوجودات الخاصة بكونه ينبغي تحقيق المقام قوله والواجب اه اعلم ان حاصل الدليل المورد انما يتلذذ تصور كنه الوجود ان تصور  
 كنه الوجود مستلزم تميز عن غيره وتمييز عن غيره سلب خاص يتوقف تصوره على تصور السلب المطلق وتصور السلب المطلق موقوف على  
 تصور الوجود المطلق فتصار تصور الوجود موقوفاً على نفسه فيلزم الدور وحاصل جواب المصنف ان تصور الوجود يستلزم تميز عن غيره ولا يتلذذ  
 تصور تميزه عن غيره والموقوف على تصور السلب المطلق تصور تميزه عن غيره لا نفس تميزه عن غيره فلا يلزم الدور وجاب الحاشي عن هذا التوهم  
 او لا بانقضاء الجمالي وهو قوله وايضا في الدليل لعل على اتناء تصور الوجود والعدم بالوجوب ان يستلزم قائل تصور الوجود والعدم  
 بالوجود وجدالاته عليه ان تصور الوجود بالوجوب يستلزم تميزه عن غيره وتصور تميزه عن غيره موقوف على تصور السلب المطلق وتصور السلب



المطلق موقوف على تصور الوجود وكذا تصور العدم يستلزم تميزه عن غيره وتصور تميزه عن غيره موقوف على تصور السلب المطلق الذي هو المطلق  
 فيلزم الدور وثانيها باطل وهو قوله والحل انه لا يلزم منه توقف الشيء على نفسه فلما تميز الوجود وانما تميز على تقدير اتحاد الموقوف والموقوف عليه  
 وهما باختلفان فان الموقوف هو التصور بوجه هو الكسب الموقوف عليه هو التصور بوجه آخر فالموقوف عليه لا يكون عليه فلا يلزم الدور  
 وفيه انه ان كان للموقوف والموقوف عليه مختلفين يلزم التميز والتميز لا يحيد عن لزوم الدور والتصور وانما بقوله والتميز التصور لا يصدق الوجود  
 مستلزم التميز وتفرع عليه في تصور يلزم الدور والتميز لا يلزم له فماتية لازم هو توقف لازم الشيء اى التميز على ذلك الشيء اى الوجود ولا استثناء فيه  
 والحاصل ان تصور الوجود مستلزم تصور التميز الموقوف على تصور الوجود ولا يلزم منه الا توقف لازم الشيء عليه والاستثناء انما يلزم لو توقف تصور  
 الوجود على تصور التميز وهو ليس بلازم واليهذه الدليل لوقوعه على اقل من جميع التصورات لان تصور كل شيء يستلزم تميزه عن غيره وهو سلب  
 مخصوص تصور موقوف على تصور السلب المطلق الموقوف على تصور الوجود والاطلاق وتصوره متنع بالدليل المذكور الموقوف على متنع متنع فتصور  
 كل شيء متنع قوله لم يقدح في إطلاق آه يظهر منه اى من قول الشارح اشابهة معنا بالتحقيق ان اطلاق الوجود على وجود الشيء في نفسه على سبيل حقيقة  
 وعلى الوجود والباطل الذي يربى نسبة الايجابية التي في مرتبة الحكاية ويقل لها الصدق والاتصاف على سبيل المجاز ووجه الظاهر ان اطلاق  
 من جهة المشابهة نوع من المجاز ويمكن بيان ذلك اى بيان قولنا ان اطلاق الوجود آه بان الموضوع له اى الوجود والذي يطلق على وجود  
 الشيء في نفسه على الوجود والباطل ليس معنى مشترك بينهما لان هذا المعنى الواحد ان كان مستقلا بالمفهومية فهو وجود الشيء في نفسه لا اعم منه  
 ومن الوجود والباطل فلو انقسم ذلك المعنى الى وجود الشيء في نفسه والوجود والباطل يلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره وان كان غير مستقلا  
 فهو الوجود والباطل لا اعم منه ومن وجود الشيء في نفسه حتى يكون مشتركا بينهما ولا شك ان اطلاق الوجود على وجود الشيء في نفسه على سبيل حقيقة  
 ولم يثبت اطلاق على الوجود والباطل من اللغة ليكون مشتركا لفظيا فوق الاشتباه في كون الوجود والباطل موضوعا وكان اطلاقه على الوجود والباطل  
 على سبيل المجاز انما تقرر في موضوعه ان اللفظ الدائر بين المجاز والاشتراك محمول على المجاز لان وقوعه اكثر من الاشتراك وهو ساكنا من وجهه الا  
 ان ما ذكره المحشى جازى في جميع التقسيمات اذ يمكن ان يقال في تقسيم الحيوان الى الانسان وغير الانسان بالنظر الى الناطق وغير الناطق ان  
 الحيوان اما في نفسه ناطق او غير ناطق والاستمالة ارتفاع النقيضين فان كان لفظا فمعين الانسان فلو انقسم الى الانسان وغير الانسان  
 لزم الاستمالة المذكورة وان كان غير ناطق فلا يمكن ان يكون انسانا وكذا في تقسيم المفرد الى المادة وغيره بالنظر الى الاستقلال وعدمه  
 بانسان كان غير مستقل فهو معين الادة فلو انقسم المفرد الى غير ما يلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره وان كان مستقلا فلا يمكن ان يكون  
 اداة فان اجيب في سائر التقسيمات بان ليس شيء من تخصصات القسم فاتيها ولا من لوازم مهية فلا نسلم ان الحيوان ناطق في كل صورة  
 وغير ناطق في كل صورة بل ناطق في بعضها وغير ناطق في بعض آخر وكذا لا نسلم ان المفرد مستقل في كل صورة وغير مستقل في كل ما بل في  
 بعضها مستقل وفي بعض آخر غير مستقل فان لم يصب الامر بحسب تصانها بالامور المتقابلة لتحقيقها في اذوا متقدمة متصفة بصفات متناقضة  
 اجيب مثله من ايضا الثاني انه لو لم يثبت بالبيان لا يقتضى ان لا يستقل ولا يستقل في ذاته في كل ما آخره متنافس لما سبق منه ان القضية  
 الاجالية معين الاجمال مستقلة وكذا معنى فعل المثال لثان الاستقلال وعدمه تابعان للاختلاف فيكون لهما معنى الواحد باعتبار اللام  
 حذرة

بلا شك مستقلا باعتبار اللامحطة بالتج غير مستقل فيكون معنى واحد شيئا مينا والحق ان كون غير مستقل في لفظ مستقل في لفظ آخر  
وان كان صحيحا لكن كون الوجود في نفسه في لفظ وجودا رابعا يعني نسبة الوجودية في لفظ آخر غير صحيح لان الوجود من الامور العاتية  
والنسبة من مقولة الاضاح والاول ملحوظا لظا استقلاله والثاني ملحوظا لظا تبعي فانه ان اللفظان ليسا لام واحد بل المرين فالوجود يطلق  
عليها بالاشتراك اللفظي او بالتحقيق والجاز نعم يمكن ان يكون الوجود في نفسه والوجود والمرابط يعني وجودا عرض شيئا واحدا لانه وجود  
في نفسه والمرابط ايضا يعني انه للغير فمال قوله يمكن العلم ان العلم ان الاستقامة اللازمة من الدليل هو اجتماع المثليين عني وجود النفس  
والوجود والتصور في النفس واجاب المعاد واليمين والوجود والذم في ذاته لانه بعد تسليم بان حصول صورة الوجود في النفس منع بل يكفي في تصور  
الوجود وجوده للنفس يعني ان النفس الوجود حاصل النفس لانه صفة للنفس علم النفس بذاتها و صفاتها حضورى واعترض عليه كشي  
بوجوهين الاول قال انت خبير بان الوجود دامت نظري وعلم الانواعيات لا يكون حضوريا فلا يمكن ان يعلم الوجود والابا العلم الحاصل في قول  
ان علم النفس بذاته و صفاتها علم حضورى فليس علم الوجود بل هو مختص بالصفات الانضمامية كما هو الحال فيها فاما بعض الكا برقة ان شي  
قد ذكر سابقا ان مراد القائلين بكسبية الوجود والحق في ذات الواجب سبحانه فلا يمكن الاعتراض بان الوجود امر متزاعى فلا يمكن ان يعلم  
الابا العلم الحاصل والثاني ما بينه بقوله وان فرض كون الوجود الخاص معلوما بالعلم الحضورى فالوجود والطلق ليس لك ما بينه انه ليس معلوما  
بالعلم الحضورى اما لان العلم الحضورى لا يعلم به الا الاشياء الجزئية والكليات لا تعلم الا بعد تحليل العقل الجزئيات وقطعة النظر عن الشخصيات  
فعلم المطلق لا يكون حضوريا واما لان العلم التفصيلي بذاتيات المعلوم بالعلم الحضورى وبعض عرضياتها عرضيات لا تنزع عن علم حصول  
ولذا وقع الخلاف في بساطة النفس وتجروها مع انها معلومة بالعلم الحضورى قال في الحاشية يعني لما كان ذاتيات النفس معلومة بالعلم  
الحضورى وقع الخلاف في انما بسيطة ام لا لانها ان كان ذاتياتها معلومة بالعلم الحضورى لم يقع الخلاف في بساطتها وتجروها لان العلم الحضورى  
بشيء اى غير متروك على النظر والافا حضورى ليس بديسيا ولا نظرا بل انما يتصف بالبديهة والنظرية انما هو العلم الحضورى الحادث والعلم الحضورى  
القديم والحضورى لا يتصفان بهما كما حقق في موضعه وكذا بعض عرضياتها اى عرضياتها لا تنزع عنها كما تجرد وان كان معلوما بالعلم  
الحضورى لم يقع الخلاف في ان النفس مجردة ام لا مع وقوع الاختلاف في تجردا واما الاوصاف الانضمامية فهي معلومة بالعلم الحضورى  
والسرفية انما حاضرة عند هاسن حيث الاجمال ودون التفصيل وذلك لان الموجود في الخارج نفس واحدة بالشخص متمثلة على جميع  
ذاتياتها وجميع ما يحل عليها من العرضيات فالماض هو هذا الشخص وهذا هو الاجمال فهو مكشف بالعلم الحضورى واما ذاتياتها و عرضياتها  
فهي متحدة معها وجودا بحيث لا امتياز بينها لا بعد التفصيل والتحليل عند التحليل يكون علمها بحصول صورة متميزة عن صورة الآخر فيكون  
العلم حصوليا بقى معنا كلاما وهو انه اذا فرض ان الوجود الخاص الذي هو امر نظري معلوم بالعلم الحضورى فلا بد ان يكون مطلقا معلوما  
بالعلم الحضورى لان الوجود الخاص لا تنزع ليس مقيدا وعلمه ليس الا تفصيليا فمطلوبه بدون علم المطلق مما لا يمكن اصلا و ما اشتبه العلم  
بذاتيات المعلوم بالعلم الحضورى وهو عرضيات لا تنزع عن علم حصولى فهو مختص بالعلم قد يكون تفصيليا فيكون المحل معلوم الحضورى المحل  
معلوم الحضورى فخال ثم الظاهر ان النزاع في العلم بحقيقة الوجود ولان من يقول بمتشع ادراك حقيقة لا يقول بانها مكان تعقلا بالعلم

المقصود بل هو قائل بأنه لا يمكن تعقل حقيقة اصلا سواء كان على حصولها او حصولها فاعلم بان النزاع في العلم المحصولي المتعلق بهيئة الوجود  
يعني ان النزاع في حصول حقيقة في الذهن سواء كان على وجه الاجمال او التفصيل كما يدل عليه قول استدلال تصور حصول المتيقن في الذهن واذا  
ثبت انه متعقن ثبت مطلب الخصم وكونه معلوما بالعلم المحصورى بحضور نفس هوية العينية لا ينافي انتناع تصور حقيقة الكلية اجالا وتفصيلا  
وجهد عدم الوجود وان النزاع انما وقع في العلم بحقيقة الوجود مطلقا سواء كان حصولها او حصولها لانهم لم يقيدهوا انتناع تصور الوجود بالحصول  
فمطلب استدلال انتناع العلم بحقيقة الوجود مطلقا فان ثابت انتناع العلم المحصولي للثقل بهيئة الوجود لا ثبت مطلب الخصم قوله او يتعق  
آه لا يخفى ان اجتماع المشلين هو اجماع الامر بين المشاركين في المية النوعية في محل واحد المستحيل منها اجتماعا بحيث يتعق الاقليات بينهما وان كان  
اجتماعا بحيث لا يرتفع الاقليات بينهما فواجب ان هذا المنع من اصل الممانعة المستحيلة بين المية الكلية وفرد منها بعد تسليم الوجود الذهني بان  
الصورة الكلية للوجود ووجود النفس الذي هو فرد منها ليسا بفردين بل حقيقة واحدة بل احدهما فرد والاخر هذا على تقدير حصول الاشياء  
بالنفس في الذهن او منع الممانعة بين شيخ الشئ وعينه بان الشئ الذي هو وجود النفس وشبه الذي هو صورة وجوده ليسا بفردين بل حقيقة واحدة  
بل هما متباينان هذا على تقدير حصول الاشياء باشباعها في الذهن فالمراد بالصورة الكلية اشباع لان الصورة قد يراد بها الشئ ووصفه بالكلية  
باعتبار الكلية معلوما في ذي الشئ وبذا ما يحتمل عبارة المصنف وان كان عبارة الشارح يابى عنه لانه قد جعلها على المية وانشاع اليمية بهيئة وكيفية  
ان يكون منها الممانعة المستحيلة بعد تسليم الوجود الذهني بين الصورة الكلية الشخصية بالشخص الذهني والجزئي المتشخص في الخارج فبالصورة  
الكلية للوجود المتشخصة بالشخص الذهني ووجود النفس المتشخص بالشخص الخارجي وان كانا فردين بل حقيقة واحدة ومتمعين في محل واحد وهى  
النفس لكن لا يرتفع الاقليات بينهما لان الشخص الخارجي والذهني مختلفان فلا استحالة في اجتماعهما في محل واحد ويكون منها الممانعة المستحيلة  
بين الشئ الحاصل بصورته والشئ الحاصل بنفسه فوجود الحاصل بصورته ووجود النفس الحاصل بنفسه تمايزان لان الاول وجود ذهني لا يتمايز  
عليه الاثار الخارجية والثاني وجود خارجي تترتب عليه الاثار الخارجية وماك هذين الوجهين واحد لان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف  
التشخص فلهذا الوجهان مما لا ياباها بعبارة الشارح بخلاف الوجه الثاني من الاول فافهم قوله على ان المنع آه اعلم ان ظاهر قول الشارح  
المنع هو ان يقوم المثلان في محل واحد قيام الاعراض بما لا يدل على ان المستحيل انها هو اجتماع المشلين بان يكون كلاهما قائمين بلح قايما  
انضماميا او قيام الاعراض انضماميا لان الجوهر والعرض قسمان للوجود الخارجي عنده وقيام الوجود بالنفس قيام انتزاعي فلا يلزم  
اجتماع المشلين المستحيلين بل عليه ان الدليل كما يدل على انتناع اجتماع المشلين فيما اذا كان قياما على وجه الانضمام كما يدل على انتناعه فيما اذا كان  
قياما على وجه الانتزاع ولذلك قال الاولى ان يقلل المنع ان يقوم المثلان في محل واحد على نحو واحد من القيام انضماميا كان او انتزاعيا  
لان انتناع اجتماعهما ليس نقضا بالاعراض بل اجتماعهما في الامور الانتزاعية على نحو واحد ايضا متعق وليس قيام هذين المشلين كلك لان انتناع  
هما انضمامي وهو ان يكون الموصوف واهصفه كلاهما موجودين في ظرف الانصاف اما انتزاعي وهو ان يكون الموصوف في ظرف الانصاف  
بحيث يصح انتزاع الصفة عنه ولا شك ان النفس تصنف بالوجود على نحو الانصاف لا انتزاعي وبصورته العلمية على نحو الانصاف الانضمامي  
ولا استحالة فيما لا يرتفع التعارض لاختلاف نحو الانصاف وانما قال الاولى اذ يمكن ان يقال ليس مقصود الشارح حصر الانتناع في الاعراض

بل مقصوده ان الصورة العلمية للوجود قائمة بنفسه على نحو قيام الاعراض وقيام الوجود بانفس ليس لك فلا يلزم الاستحالة لعدم فقد  
الانتماء بينهما فلما يلزم الاستحالة لو كان الوجود قائما بها على نحو قيام الصورة والصواب ان يقال ان استحالة اجتماع المثليين انما هي اذا كانا  
عزفيين لان قيام الاعراض سواء كان انضماميا او تنزاعيا قيام حقيقي لان وجودها متغاير لوجود المحل بخلاف الوجود لان وجودها عين  
وجود المحل لكونه متشعرا عن نفس الذات كما يحكي ان شاء الله تعالى فلا يكون عرضا ولا قايمة قايما حقيقيا بل قايمة قيام مجازي والا لاي لو كان  
اتصاف النفس بالوجود على نحو الانزعاع واتصافها بصورتها العلمية على نحو الانضمام مستحيلا بطل اتصاف النفس بالادوات الانشائية  
لانها من تصوراتها فيلزم اجتماع المثليين اعني اوصافها القائمة بها تنزاعا وصورتها القائمة بها انضماما واذا اريد باتساع اجتماع المثليين  
ان يكون قيامها بالمحل نحو واحد فلا يلزم ههنا اجتماع المثليين لمستحيل لان اتصاف النفس بصفتها الانشائية من حيث قيامها بها على  
وجبة الانزعاع وبصورها من حيث قيامها بها على وجبة الانضمام فلا يلزم قطع التعارض بينهما حتى يلزم اجتماع المثليين وفيه انه لو كان قيامهم في  
بحل واحد على نحو واحد متغائرا لم يطل ان اتصاف النفس بصفتها الانضمامية لانها من تصوراتها فانهم قولهم التنبية آه والتنبية على  
ان المعروف هو الوجود والخارجي سواء كان لنفسه او لغيره فان لفظ العين كما يحكي مقابل المعنى ومقابل الغير يحكي مقابل الذهن الضميمة والتنبية  
اولى بما ذكره الشارح نخرج الاعراض عما ذكره كونها داخلية في الوجود وبفسه بخلاف التنبية الذي ذكره الحاشي وان قيل ان المراد بالوجود في نفسه  
هو الوجود المحمول سواء كان لنفسه او للموضوع وبالوجود لغيره المعنى الرباعي الغير المستقل فيصير الراجعين واحدا ولا ينافيه قول الشارح  
ولما هو عام منها كما استعرف قوله ولما هو عام آه الظاهر من كلام الشارح ان المراد بالوجود بالغير الوجود الخاص بالاعراض ما في حكمها  
وان كان المراد منه الوجود الرباعي بالمعنى المشهور اي المعنى الغير المستقل بالمفوضية فمذا القول اي قوله ولما هو عام معاني بادي الرأي وحقيقة  
الامر ان الوجود ليس معنى مشترك بينهما اذ اطلاق الوجود على الوجود في نفسه على الحقيقة وعلى المعنى الرباعي بطريق الجواز كما عرفت انفا فليس للوجود  
معنى شلها حتى يصح فيه كذا لعدم ليس معنى مشترك بين العدم في نفسه والعدم الرباعي والظاهر ان المراد بقول الشارح هو الوجود في نفسه  
الموجود والتأرجح الشامل للجوهر والعرض والمراد بقوله لا الوجود لغيره النسبة الغير المستقلة معنى قوله ولما هو عام معناه ان ليس ههنا معنى اعم منها  
حتى يراد فاقم قوله والمنقسم آه اعلم ان المنقسم الى حادث وقديم تعريف آخر للوجود قال في الحاشية لم يجده تعريف آخر صريح الا ان كلامها في  
كل من التعريفين اعني المنقسم الى فاعل ومنفصل المنقسم الى حادث وقديم باعتبار انقسام الوجود اولانها وقعا من تعريف واحد ولا يصح ان  
يكون تعريف واحد لا عن اكل معناه عن الآخر انتهى قوله ولما علم آه اعلم انه يحكي كل في التعريفات عند الجمهور بالمبدأ ان صدق هذا  
على الآخر صدق اذ يتوكل شق الثاني تعريف المشتق الآخر فيقصد منه التأكيد كما في التعريف الاول ويكون تعريف المشتق مفهوم مشتق  
آخر تعريف المبدأ بالمبدأ كما قال وذلك لان تعريف مفهوم لم مشتق مفهوم مشتق آخر مستلزم لتعريف المبدأ بالمبدأ وان لم يصدق احدا  
على الآخر صدق قلنا اذ يتوكل ان صدق احدهما على الآخر صدق قاعرضيا فيقصد منه الترتيب ومع ذلك قد يكون تعريف المشتق بآخر تعريف المبدأ  
بالمبدأ كما في عكس التعريف الاول وان لم يصدق احدهما على الآخر صدق فاعلم ان بين المثبتين اما ان بين المبدأين علاقة متقابلة ويتوكل  
في تعريف احدهما على الآخر كما في التميز المقصود فيؤخذ منه حمل المبدأ على رسله كاضاحك والكاتب اولان بين المبدأين علاقة علمية

والعلمانية سواء كان احدا من هذه الاخر ولا يفرضه من محمول لا يمكن ان يكون في التعريفين الآخرين من قبيلنا اطلاق هذا الاشتقاق على مفهوم مشتق  
 من تعريف المبدأ الذي في التعريف الثاني والثالث قد عاينت الصفات المذكورة على الوجود والوجود وعلمنا لما في تعريف الوجود بالانقسام الى الفاعل  
 والمنفصل مثلا لشعران الوجود الذي هو مبدأ الوجود وعلمنا لانقسام الوجود الى اوصاف العلم والاخبار فلا بد ان تعريف الوجود بانقسامه الى اوصاف  
 ان يعلم ويخبر عنه لا يوجب تعريف الوجود بالانقسام او بصحة العلم والاخبار لا تعاد اكل ولما قال الحق الدواني ان كون تعريف اشتق بالاشتق  
 تعريف المبدأ بالمبدأ لا يصح في التعريف الرسمي ولا حاجة الى ما قيل ان هذا مخصوص بتحديد اشتق بالاشتق وما قال الشانج في حاشيته ان تعريف الوجود بانقسامه  
 الوجود مشتق على اثنين مفهوم الوجود ومفهوم الصيغة لكن مفهوم صيغة اشتقاق معلوم لكل من يعرف اللفظة فاذا علم مفهوم الوجود وعلم مفهوم  
 الوجود وان جعل حمل فلو احتاج الوجود الى التعريف كان ذلك لا احتياج الوجود اليه في تعريف الوجود والثابت العيين تعريف الحقيقة  
 للوجود بالثبوت العيين لانه المحتاج الى التعريف كذلك تعريفه بالثبوت العيين لا يوجب تعريفه بالثبوت العيين لانه المحتاج الى التعريف فليس المقصود من  
 تعريف مفهوم اشتق بمفهوم مشتق آخر تعريف المبدأ بالمبدأ لا يخل في هذا اذا عرفنا اشتق بشتق فيجب ان يكون التعريف بحيث يمكن ان  
 يفرضه تعريف المبدأ سواء كان بالمبدأ المشتق على مفهوم مشتق او بمفهوم مشتق من مفهوم مشتق لا يخل في كل تعريف حد كان او سوا فلا بد  
 ما قال العلامة القوشجي ان تعريف اشتق بالاشتق يكون على جهتين الاولى ان يقصد تعريف نفس مفهوم اشتق بالاشتق ويوجب ان يكون  
 تعريف المبدأ بالمبدأ والثاني ان يقصد تعريف صديق على اشتق ويكون اشتق العرف عنانا وتعرف الوجود بالانقسام الى الفاعل  
 والمنفصل من قبيل الثاني الاول ان يقصد من تعريف المبدأ بالمبدأ عدم صدق الانقسام على الوجود في كل تعريف اشتق بالاشتق  
 تعريف المبدأ بالمبدأ او عدم الوجود وظاهره ان ليس مقصوده ان تعريف اشتق بالاشتق تعريف المبدأ بالمبدأ لا يخل ولا الانقسام وان لم يصد  
 على الوجود لكن يمكن ان يفرض تعريف الوجود من انقسامه بوجه كما صرح بهنا وما قال الحق الدواني في الحاشية ان تعريف اشتق بالاشتق  
 على اثنين المبدأ ومفهوم الصيغة لكن المبدأ معلوم من متن اللفظة فلو كان في اشتق جباله كان من جهة الحمل مفهوم الصيغة فلو احتاج  
 الى التعريف لكان من جهة مفهوم الصيغة وان يجوز ان يكون مفهوم الصيغة والمبدأ كليهما معلومين والحمل انما هو المركب كما في سائر المفرد  
 ليس بشي لان المعلوم من متن اللفظة انما هو مفهوم المبدأ لا كنهه ولا كنهه محتاج الى التعريف الصناعي ولو كان كلاهما معلومين لم يحتاج الى  
 التعريف مع ان الامر ليس لك فلو احتاج اشتق الى التعريف لم يكن الا بجباله المبدأ فافهم قوله فان الجمهور لا يرون معنى  
 الوجود بوجه يتأخر عن مفهوم عن الغير ولا يفرضه بهذه الامور وليس العرف ان يقول الجمهور يرون معنى الوجود بالوجود المقصود تعريفه بالكنة  
 وهذه الامور ليست باخفى من الكنه فلا يلزم من تعريف كنه الوجود بهذه الامور تعريفه بالاشقي فان الذي يجب ان يكون بين الثبوت والوجود  
 وكذا الرسم للمرسوم يعني ان التعريف حد كان لئلا يوجب ان يكون بين الثبوت والعرف وهذه الامور ليست بنية الثبوت للوجود فكيف  
 تكون هذه الامور معروفة علم ان كون الحد بين الثبوت مطلقا للحد وسواء كان الحد ومتصورا بالكنه او بوجه يتأخر عن كنهه ليس لظاهر  
 وكونه بين الثبوت لانه اذا كان الحد ومتصورا بالكنه ظاهر لكنه ليس يتأخر في الاشياء الشقا والوجود والاشي في بعضها  
 يرسم في النفس رساما اوليا ليس ذلك الانقسام مما يحتاج الى ان يوجب باشارته يعرف منها ثم قال يتأخر في الاشياء بان يكون

متصورة لانفسها الاشياء العامة لا موكلا كالوجود والشيء والواحد وامثالها ولا يمكن ان يبين شي منها ببيان لا دور فيه او ببيان شي عرف  
منه ذلك من حاول ان يقول فيها شيئا وقع في اضطراب كمن يقول ان من حقيقة الوجود ان يكون فاعلا ومنفصلا وبان كان ولا يثبت  
اقسام الموجود والموجود واعر من الفاعل والمنفصل ومجموع الناس فيصرون حقيقة الوجود ولا يعرفون البتة ان يكون فاعلا ومنفصلا  
وانا الى هذه الغاية لم تنص على ذلك اى ان الوجود لابد ان يكون فاعلا ومنفصلا ولا يجوز خلوه عنها الا بقياس لا غير فكيف يكون حال من  
ان يعرف الشيء الظاهر بصفة تحتاج الى بيان حتى يثبت وجوده بالحق لا يصدر الشك في حواشي الهيئات الشفا من تحريف كلامه ما ورد  
بعض الناس على الشيخ من ان يعرف الفاعل والمنفصل من طريق المحس من غير حاجة الى قياس ولم يتفكر في ان الفاعل ليس من الامور  
التي نالها المحس ولم يتفكر ايضا انها اذا كانت محسوسة فهي من اى جنس من المحسوسات وبما يتجسس ادراكا وما يحب من هذا ان الشيخ  
قد نبه في الفصل الاول على فساد زعم حيث قال واما المحس فلا يورى الا الى الموافقة وليس اذا توفى شيئا من وجب ان يكون احدهما سببا  
للاخر ونوقش فيه بان المعروف ان يقول مرادى بالفاعل والمنفصل ما يقال في العرف انه منفصل كما هو منفصل عن كذا ولا شك ان الفصل  
والانفعال العرفي يكون به بيانا محسوسا لا ترى ان الجمهور حتى الاشاعة القائلين بان المحس من قبل الله تعالى يقولون ان زيدا فعل  
كذا ومنفصل عن كذا والنار بحرق الخشب والتلج ببرد وغير ذلك نعم السببية والمسببية الحقيقية هي التي ذكر الشيخ من قبل انها ليست تدرك  
بالحس بل بالحس يدرك الموافقة فقط وما قال ان مدركا اى حس فجاوب بان مدركا المحس الذي يدرك الموافقة فانظروا ان يقال ان  
مراد الشيخ انه لم يمتنع ان الوجود لابد ان يكون فاعلا ومنفصلا ولا يجوز خلوه عنها الا بقياس فتأمل قوله وايضا اده اعلم ان قول الشارح  
وايضا ثابت يراى في الوجود والشيء والوجود فلا يصح تعريفه بتعريف حقيقة او بغيره لا بطلان هذه التعريفات لان تلك الامور التي يعرف  
بها الوجود وتعرف حقيقة متاخرة عن الوجود ولا اضطراب للحجب الى ذكر الوجود او ما يراى في معرفة الوجود ومعرفة الوجود على معرفتها فكذا الوجود لا يباطل  
هذه التعريفات اذا كانت حقيقية كونهما دورية او بغير الوجود السابق لكونها تعريفات بالانحى من ضرورة كون هذه الامور انضى بالنظر  
الى الوجود وبما يتردد في الخلق لا يمكن اتجاها به من غير ما قيل ان اعتبار مفهوم الوجود في هذه الامور غير مسلم وان كان على احتياج  
الشيء الواقع ضرورة ان تلك الامور اذا كانت محتاجة الى الوجود ومعرفة الوجود تكون متقدمة عليها او يكون الوجود واجبا منها ولما كان  
هنا منقطع ان يقال ان الفاعل ليس هو الموجود والموجود بل هو المصور وان كان الوجود لازما له وكذا للمنفعلة المتأخرة وان كان التأخير في الوجود  
فلم يلزم الدور ولا التعريف بالانحى اذ لم يؤخذ الوجود ولا ما يراى في تعريف هذه الامور وقد فعلوا وصاروا على كلام الشارح التنبه على انها  
تعريفات للوجود بما هو متاخرة عنه في الحصول فانه اذا سئل عن هذه الامور فيضطر في بيانها الى الوجود او الى ما يراى في الوجود فانه اذا سئل عن الفاعل  
والمنفصل مثلا وقيل لم صار هذا فاعلا وذلك منفصلا قيل في جوابه لان وجوده قبل وجود ذلك او بعده وكذا اذا سئل وقيل لم صار هذا سببا  
قيل في جوابه لانه موجود متصرف به فله الامور وان لم يكن الوجود فاعلا فيها لكونها متاخرة عن الوجود فلا تصلح لان يعرف بها الوجود وقد  
يقال كين الجواب عن السؤال بهذه الامور بدون اعتبار الوجود وما يراى في الوجود في جواب من قال لم صار هذا فاعلا وذلك منفصلا اانه  
لا كان هذا قبل الآخر صار هذا فاعلا والآخر منفصلا على هذا القياس فلا اضطراب في اعتبار الوجود وما يراى في تعريف هذه الامور فاعلم





او يمكن جزمه او عرضاً والتردد في الخصوصيات ليس موجبا لزوال الجزم المطلق لوجود ذلك اسبب فنعلم ان الوجود مشترك بين جميع الخصوصيات  
والبعض قد تبدل اعتقادا كونه نكنا الى اعتقاد كونه واجبا مع ان اعتقاد كونه موجودا باق في الحالين لم يتبدل ولم يتغير فنعلم ان الوجود مشترك  
بين الخصوصيات وليس عنهما وبالجملة التردد في الخصوصيات ينافي استمرار الجزم بشئ اذا كان عيناً او مختصاً بالان تبدل الخصوصيات عين  
تبدل ذلك الشئ ما يستلزم له واورد عليه بانه لا يلزم من الجزم في شئ مع التردد في الخصوصيات عدم العينية والاختصاص في نفس الامر  
بحوازان يكون شئ عيناً شئ او مختصاً به في نفس الامر ولا يعلم العينية والاختصاص في جزم في احد هما وتيرة ود في الآخر نعم لو كانت العينية  
والاختصاص معلومين لزم ما ذكره المستدل واما على تقدير كونها مشکوكين فلا يتم اصلاً واجاب عنه بحشى بقوله الفضيل ان الوجود لو كان  
عيناً الخصوصية قال في الحاشية المراد بالخصوصية الميتة المخصوصة تعبير عن الشئ بوصفه انتهى او مختصاً بها كانت العينية والاختصاص متعلقين  
او مشکوكين او كان عدماً معلوماً او كانا غير متصورين اصلاً فمذهبه اربطاً احتمالات على الاول اى على تقدير كون الوجود عيناً الخصوصية  
او مختصاً بها مع كون العينية والاختصاص معلومين التردد في الخصوصية يستلزم التردد في الوجود ضرورة ان الجزم بامرنا في التردد فيما  
علم عينية واختصاصه ليعني ان الجزم بامر يستلزم كونه مجزواً به والتردد في جميع خصوصياته يستلزم عدم الجزم به فلا يتحقق الجزم بعينه  
التردد في الخصوصيات وعند تبدل الاعتقاد بها على تقدير علم العينية والاختصاص بها وعلى الثاني اى على تقدير كون الوجود عيناً  
الخصوصية او مختصاً بها مع كون العينية والاختصاص مشکوكين التردد في الخصوصية وان لم يستلزم التردد في الوجود من حيث  
هو لعدم المناقاة بين الجزم بامر والتردد فيما يشك عينية او اختصاصه يعني ان الشك بامره من تجويزه في شئ او فقيه عنه  
فيمكن ان يقع التردد في انقص به والجزم بامر يشك في اختصاصه مع قطع النظر عن احتمال الاختصاص وعدمه فلا ينافي هذا الجزم لانه لا ينافي  
فالتردد في الخصوصيات التي يشك في اختصاص الوجود بها وان لم يستلزم التردد في الوجود من حيث هو مع قطع النظر عن احتمال العينية  
والاختصاص لكنه اى التردد في الخصوصيات يستلزم التردد في الوجود من حيث اذ عين او مختص اى من حيث احتمال العينية والاختصاص  
لان الكلام في صورة الشك فيما انظر الى الاحتمال الاول لا يستلزم التردد في الخصوصيات التردد في الوجود وبالنظر الى الاحتمال الثاني  
يستلزمه والحال ان المفروض عدم وقوع التردد في الوجود اصلاً وبهنا كلام من وجوه منها ان الجزم بوجود الجسم وتردد في كونه نفساً لا يتصور  
الجسمى او كونه مركباً من السيولى والصورة او كونه اجساماً صغاراً اصلية او كونه مركباً من اجزاء لا يتجزى فيلزم اشتراك الجسم في هذه الاشياء  
واجاب عنه بعض الكبار بقوله بان الجسم بالوجه المجزوم به قبل قيام البرهان مع التردد في الخصائص بمعنى مشترك بين الخصوصيات عينية  
او مختصية من تلك الخصوصيات يصدق عليه جسم الوجه المتصور لكان الوجود لكن لما قام البرهان على استحالة بعض الخصائص  
لم يصح اشتراكه بين الخصوصيات الواقعية وانت تعلم انه لا يلزم من استحالة بعض الخصائص عدم اشتراكه بين الخصوصيات الواقعية والا  
يلزم عدم اشتراك الكلى بين افراد الواقعية اذ من كلى الا وبعض افراده متفق فاستحال بعض الخصائص لا ينافي الاشتراك بين الخصوصيات  
الواقعية كما زعمه من جعل على ان اشتراكه بين الخصوصيات بمعنى انه لو تحقق آية خصوصية من تلك الخصوصيات يصدق عليها الجسم  
المتصور يتأتى على تقدير قيام البرهان على استحالة بعض الخصوصيات ايها الما يخفى ومنها ان النظر الى احتمال العينية لا يوجب صحة اعتقاد

الجزء من التردد بل قيل يجب انقلاب التردد جزئيا لا تاتي ان احتمال كون الجسم عين مجموع السيولى والصورة مع التردد في وجوده المجموع لا يتوقف  
 انقلاب جزم وجود الجسم الى التردد بل اثبتت العينية والمجموع المركب المذكور لا انقلاب التردد الواقع في هذا المجموع الى الجزم به ويجاب عنه  
 بعض الاكابر بقوله بان اشئ الجزم به لا يمكن جزئه اللسان لا يبقى نسيا احتمال النقيض اصلا فافا جزم وتردد في شيك عينية او انحصار  
 فقد ثبت حال الجزم احتمال العينية والاختصاص به وكجزم عند العقل ان لا يكون فاحتمل عند العقل انتفاء الجزم به وبداينا في الجزم اصل  
 الموروزم ان المراد بقوله لكنه ليستلزم من حيث ان عين او مختص انه يستلزم التردد في الخصصية التردد في الوجود حين ظهور العينية  
 والاختصاص نادر وبانه في ذلك الحين تكون الخصصية مجزومة ويسرى اليقين الوجود الى الخصصية ولا يلزم ان يكون الوجود مودود  
 منية بل ان تردود اختصاصه على الوجود وليس ككبل مراده ان احتمال العينية والاختصاص قائم حين الجزم ولا جزم مع قيام الاحتمال  
 فلما يدان لا يكون عينا ولا مختصا بل مشترك وعلى الثالث اى على تقدير علم عدم عينية الوجود او اختصاصه بالخصصيات ثبت اصل  
 المدعى اى مشترك الوجود ومعنى لانه اذا كان عدم العينية والاختصاص معلوما فيكون مشتركا لنم لو كانت العينية والاختصاص  
 معلومتين لانتفع الجزم بالوجود مع التردد في الخصصيات ويذكر في الفرض من كون الوجود عينا بالخصصيات او اختصاصا بها قال  
 في الحاشية لانه يلزم الجزم بوحدة الوجود مع فرض تعدده انتهى بيانه ان الوجود لم يكن مشتركا مع كونها يكون عينا بالخصصيات او اختصاصا  
 بها ولا ريب في كون الخصصيات متعددة فيكون الوجود ايضا متعدها يلزم الجزم بوحدة الوجود مع كونه متعدها على الاول الثالث  
 على تقدير كون عدم عينية الوجود او اختصاصه بالخصصيات معلوما لان عدم العينية والاختصاص بالخصصيات معلوم على هذا التقدير  
 فيلزم الجزم بوحدة المفروض العينية او الاختصاص فيكون الجزم بوحدة الوجود مخالفا لضرورة ان تعدده يستلزم الجزم بتعدده فيكون  
 الفرض المذكور مخالفا لاجتهاد يلزم منه كون الوجود مغايرا لخصصيات مع ان المفروض عينية الخصصيات او اختصاصه بها نفس الوجود  
 الفرض داوره عليه بانه ان كان المراد بمعلومية عدم العينية والاختصاص الجزم به جزئا مطابقا للواقع فالترديد غير حاصرا فاحتمل ان يكون  
 عدم العينية والاختصاص مجزوا جزئا غير مطابق للواقع وان كان المراد الجزم مطلقا فلا نسلم ان ثبت اصل المدعى فان المدعى مشترك  
 الوجود في نفس الامر لا اشتراك في جزم العقل وان كان جلهما كسافلا يلزم خلاف الفرض والايضاح ما قال في الحاشية لان الفرض  
 تحقق العينية والاختصاص في نفس الامر لا الجزم به واجيب بان جزم العقل بعدم العينية والاختصاص في نفس الامر يوجب الجزم  
 يكون الحكم باشتراك الوجود عا دقا في نفس الامر وهو خلاف الفرض واتفاق العقل على الحكم الكاذب في الوجدانيات باطل بالضرورة والا  
 لا يقع الايمان عن الاحكام العاصرة المتفق عليها وفيه ان الجزم بالوجود مع التردد في الخصصيات يجوز ان لا يكون مطابقا للواقع  
 لجواز ان يكون مبناه على عدم العلم بالعينية والاختصاص فلا يلزم اشتراك الوجود في الواقع بين الخصصيات بل عند العقل الجازم يجوز  
 ان يكون هذا الجزم جلهما كسافلا على الرابع اى على تقدير كون العينية والاختصاص وعدما غير متصورين اصلا اثبت انتفاع الجزم في  
 الوجود مع التردد في الخصصيات قال في الحاشية لان الجزم بالوجود بحسب معنى الواحد واستمراره مع التردد في الخصصيات وتبدل  
 الاعتقادات يستلزم ان يكون الجزم بمعنى واحد وذلك يناهى كذا التقديرين بل هي العينية والاختصاص انتهى معنى انه على تقدير

الحيثية والاختصاص يكون الوجود متقدما في نفس الامر وذلك ينافي الجزم بحسب المعنى الواحد واستمراره مع ذلك التردد ولكن تقول  
 في بيان اللزوم اي لزوم امتناع الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات انه لا يمكن حصول الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات  
 الا بان يمكن فرض الاشتراك بينها يعني ان الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات لا يمكن الا على تقدير كون الوجود بمعنى واحد مشترك بين  
 الوجودات فلو كان الوجود معانا متعددا لا يقع الجزم به مع التردد في الخصوصيات ضرورة ان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم  
 فلا يكون الوجود عينا له او مخصصا له او مهندسا له بل المطلوب من غير حاجة الى التفصيل المذكور ولا يرد عليه ان هذا التقدير انما يتم لو كانت  
 الحيثية والاختصاص محله متين واما ان المكون انما يتحقق فلا يتم اتصالا يحتاج في دفعه الى التفصيل المذكور اذ الجزم بالوجود بحسب المعنى الواحد  
 واستمراره مع التردد في الخصوصيات مستلزم كون اشتداد الجزم مع الاجتماع مع الاشياء المتعددة فيها فيكون فرض اشتراك اشياء الجزم  
 بينها بالضرورة من غير احتياج الى التفصيل المذكور بقى هنا كلام من وجبت الاول انه يجوز ان يكون الوجود مدانا متعددا وكل منها قابل  
 للاشتراك بين كل واحد من الخصوصيات بالنظر الى المفهوم لكن بعضها يكون مختصا في نفس الامر ببعض تلك الخصوصيات منته خاتمة وكفى  
 لحصول الجزم امكان الاشتراك بالنظر الى المفهوم لان في نفس الامر الثاني ان الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات يتصور ان يكون جزمها كليا  
 فلا يلزم اشتراك الوجود في الواقع بين الخصوصيات بل عن العقل ويمكن تقدير الدليل المذكور في المتن بان كثير لا يحكم بوجه مشترك في خصوصيات  
 حكماء صادقة فلو لم يكن الوجود مشتركاً كانت هذه الاحكام كاذبة ولكن تقريره اى تقرير ذلك الدليل في سورة التنبية بان كل احد يتردد  
 في الخصوصيات ويحكم بوجه الوجود ولو لم يكن الوجود مشتركاً لانتفى الجزم به مع التردد في الخصوصيات والذات الى لطا بانه وانما على البطالة قوله  
 فوجه هذا المعنى براسل على احد وهو يوزن في كل ذهن مع التردد في الخصوصيات لا يقال يلزم من هذا الدليل اشتراك الوجود سواء كان على  
 وجه الاجتماع او على وجه البدئية المعنى مشترك على وجه الاجتماع فان ثبت المدعى واعلم انه نوقد الاستدلال بان الجزم بصديق الوجود على  
 الخصوصيات باق مع التردد في الخصوصيات فالامر المتعلق من الوجود في كل خصوصية تلك الخصوصيات موجودة معا او ينفرد  
 بصديق عليها يرد هذا لا يرد اذ في يلزم الاشتراك اجتماعا لا ناقلا الوجود اذ كان مشتركاً على وجه البدئية كان فرداً مشتركاً وان كان له  
 حقيقة كلية مشتركة على وجه الاجتماع بالضرورة تفصيله ان الفرد المنشئ الطليق على معينين احدهما فرد غير معين من الكلى اشخص غير معين بينه  
 بحيث يطبق على كل شخص منه على سبيل البدئية دون الاجتماع كحسوس الطفل في مبدأ الولادة اذ الاعتبار في مفهومه قيد غير معين اعني مفهومه  
 مضاعفا الى نوع طبيعي او جنس كك انسان او حيوان ما منه ان الانسان واحد وحيوان واحد كائنا ما كان فيكون في نفسه زيادة او نقصا  
 او غيرهما وانما فرد معين في نفسه غير معين عند العقل كاشج الحاصل الضعيف البصر وهو في نفسه غير صالح الا ان يكون اياها كان من افراد  
 الانسان بل هو في نفسه معين لكنه غير محقق العقل ان يكون باقيا على سبيل الشك والتجوز الذي يكون غير معلوم التعيين فالفرد المنشئ باقيا  
 بمعنى اخذ حقيقة كلية مشتركة بين تلك الخصوصيات وحقيقة الوجود وليس في ذلك افراد المنشئ بل حقيقة الكلية فيكون الوجود بحسب المعنى الواحد  
 كما يمكن فرض الاشتراك فيها على وجه الاجتماع ووجه اي بهذا الجواب ينفع ما قبل طريق النقص انه يلزم بمقتضى هذا الدليل هو ان الجزم بالوجود مع  
 التردد في الخصوصيات يستلزم انه مشترك بينهما اشتراك الشرح للمعنى من بعيد بين الانسان والفرض اشتراكا معنويا فانه يمكن ان يكون شجاً مائلاً

من جملة ما يجزم به بان هذا التميز بخصوص المتعين وقبح الترد في انه انسان او فرس فلو لم يكن هذا التميز المدرك بالوجه الجزئي مشتركاً بيننا لا يتحقق  
 التميز مع الترد في انه انسان او فرس مع انه جزئي تحقيقاً لما اشترك فيه اسماً واجاب عنه الحق الدواني بان تردو المستدل به يبنى على ان الترد  
 امر كلي قابل للاشتراك فوجوبه بالايكون امراً شخصياً فاذا ن وجود الامر الكلي لا يكون جزئياً حقيقياً بخلاف صورة النقص فان الترد هناك غير مبني  
 على مثله فالترد في الصورة الاولى انما هو في ان هذا المفهوم على اى فرد يصدق وفي صورة النقص في ان هذا الفرد في اى مفهوم يندرج فالا  
 فيه عكس ما في الاول وان قرر بانا ترد في كون هذا الشئ زيد او عمراً او غيرهما من الجزئيات فالجواب ان الترد هناك ليس مبنيّاً على تجويز  
 الاشتراك والكليّة تجويز الاشتراك لا مطلق الترد وليس هنا تجويز الاشتراك اصلاً بل مجرد الترد كما في كل من البهائم المتشابهة بغيرها  
 مع كونه مدركاً بالوجه الجزئي قد يشبه بغيره فضع الترد في ان هذه البهيمة المشابهة لان هي تلك البهيمة المشابهة قبل ذلك يوم او تلك البهيمة  
 المشابهة قبل ذلك يومين او غيرهما فان ذلك الترد مبني على الاشتباه لا على تجويز الاشتراك وذلك اى اندفاع النقص المذكور لان الصورة  
 الجزئية الحاصلة من شئ المرئي من بعيد في الذهن مشتركة بين شئ الانسان والفرس على سبيل المبدئية يعني ان شئ المرئي من بعيد  
 وان كان مشتركاً بين شئ الانسان والفرس مثلاً على سبيل المبدئية ولكن حقيقة تلك الكليّة مشتركة بينهما على سبيل الاجتماع وهو كلي ليس بجزئي  
 فثبت ان الوجود اذا كان مشتركاً على وجه المبدئية كان فرداً منتشره فكان حقيقة كليّة مشتركة على سبيل الاجتماع وفيه كلام اما اولاً فلان  
 محصل النقص ان شئ المرئي جزئي حقيقي غير صالح للاشتراك لابد لا اجتماعاً بل تجويزاً للاشتراك فيه لاجل الاشتباه ودليلكم جارية فانا نجزم  
 بالشئ المرئي مع الترد في انه انسان او فرس مثلاً فنلزم الاشتراك فيه بل لابد من انكم تقولون به وان استمرتم بان الترد هنا ليس الا  
 من جهة وقوع الغلط من جهة صلوح الشئ للصدق بحسب لواق يقال مثل هذا بجزئي في اصل الاستدلال الذي فاجبوا به انما هو جارية  
 فلما لو كان المراد بالفرق المنتشر الصلح للاشتراك بدلالة الاجتماع فلما يلزم من ابقاء الجزم بالوجود مع الترد في الخصوصيات كونه حقيقة مشتركة  
 او يجوز ان يكون الوجود امراً مخصوصاً ولكن يجوز العقل اجتماع كل خصوصية لعروض الغلط فلما يلزم ان يكون حقيقة كليّة في الواقع وان كان  
 المراد ما يجوز العقل صادقاً على كثيرين مشتركاً بينهما بل لا بد على وجه الغلط فكون الفرق المنتشر بهذا المعنى ذات حقيقة كليّة غير مسلم ولذلك قال هذا  
 غاية ما يمكن ان يقال هنا فليتأمل وليعلم ان محصل الدليل انه لو لم يكن الوجود مشتركاً لزم ان يقع الترد في الوجود عنه الترد في الخصوصيات  
 او يزول الاعتقاد به عند زوال الاعتقاد بها والتالي بطاها الملازمة فلان الوجود لو كان عيناً لما فظاهر ان الترد في الخصوصيات بهو عينه  
 الترد في الوجود واما لو كان مخصوصاً فلا يتحقق مع كل خصوصية فلا يكون مخصوصاً به وبطلان التالى ظاهر بقى شئ وهو ان هذا الدليل لا يغيث  
 الاشتراك الوجود المصدرى اذ يجوز ان يكون هذا المفهوم المجزوم به مع الترد في الخصوصيات عرضياً ويكون الوجود حقائق متخالفات بالذات  
 ويكون كل واحد منها عيناً ومختصاً باحد من تلك الخصوصيات المترد فيها مع ان المرعى اشتراك الوجود الحقيقي وغاية ما يمكن ان يقال ان  
 انزع المفهوم الواحد لا يكون الا واحداً لا اكثره المختصة بالمتنوع عنها الواحد فذلك المفهوم المنتزع عن تلك الخصوصيات يجب  
 ان يكون مصداقه ونشأ انتزاعه امراً واحداً مشتركاً بينهما فمثل قولهم الوجه الثاني انه هذا الوجه لا ثبات اشتراك الوجود وبين الوجودات  
 اذ قول المصداق انقسم الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الجوهري ووجود العرض وهكذا انقسم الى وجودات الانواع ونحوها

يدل صيرحاً على ان مفهوم الوجود مشترك بين الوجودات كما ان الوجود الاول وهو قوله لو لم يكن مشتركاً لا تقع الجزم به عند الترد في الموضوعات  
الاثبات اشتراكه اي لاثبات اشتراك الوجود بين الوجودات اذا ثابته اشتراك الوجود بين الموضوعات وقد فسرها الشارح بالانواع الموجبة  
واستحصاها وهي الموجودات فيكون الوجود مشتركاً بين الموجودات وهما اي اشتراك الوجود بين الوجودات واشتراكه بين الموجودات متلزامان  
ضرورة ان اذا ثبت اشتراكه بين الوجودات التي هي عوارض الموجودات ثبتت اشتراكه بين معروضاتها ضرورة وجود العوارض في المعروضات  
فما يوجد في العوارض يوجد في المعروضات وكذا العكس يعني اذا ثبت اشتراك الوجود بين الموجودات ثبتت اشتراكه بين الوجودات لا اشتراك  
الموجود على الوجود ثم ان هذا الوجه وان كان بظاهره والا على اشتراك الوجود بالمعنى المصدرى بين الوجودات التي هي حصصه لكن يلزم منه  
اشتراك الوجود الحقيقي الذي هو مصداقه ونشأ انزاعه بين هذه الموضوعات لما عرفت ان منشأ انزاع المفهوم الواحد لا يكون الا واحداً  
فيجب ان يكون مصداقه ونشأ انزاعه امراً واحداً مشتركاً بينهما فالجواب والتقسيم تصويروا على اربعة اوجه الاول ان يلاحظ المقسم والاقسام على  
التفصيل المراد بالملاحظة التفصيلية تصور الشيء بخصوصه على وجه يتمايز عما عداه وتغييره بعبارة غير جامعة للكثرة كما تقسم الوجود الى وجودات  
ووجودات الممكن فيقال الوجود وجود واجب ووجود الممكن فالوجود قد لوحظ بوجه يتمايز عما عداه وتغييره بعبارة غير جامعة للكثرة وكما تقسم وجودات  
الى وجودات اجزاه ووجود العرض فيقال وجود الممكن ووجود الجوهري ووجود العرض وليس الغرض من التقسيم بعد التقسيم بل قوله ووجود الممكن كونه  
ثان للتقسيم الاول والفائدة في ايراد مثالين للتقسيم على ان التفصيل لا يجب فيه اعتبار التقييد بل قد يكون بدون التقييد ايضا وما قيل ان تقسيم الوجود  
الى الاقسام يجوز ان يكون ترديداً لا تقسيماً حقيقة كما يقال العين اما باصرة او ذنب او رتبة ولا يجب في الترديد تحقق المعنى مشترك فلا ثبتت اشتراك  
الوجود بمعنى هذا النحو من التقسيم فسيان الترديد عبارة عن الحكم بالتشابه بالوجود المشورة فلا بد فيه من وقوع احد شقوقه دون الآخر وفي الوجود  
شقوقه واقع فلا يكون ترديداً بل تقسيماً حقيقة والثاني ان يلاحظ المقسم والاقسام على الاجمال المراد بالملاحظة الاجمالية تصور الشيء بوجه كلي صادق  
عليه لامن حيث ان خصوصية تغييره بعبارة جامعة للكثرة كما تقسم وجود كل نوع الى وجودات افرادة فيقال وجود كل نوع وجودات افرادة فبني بناء  
التقسيم المقسم اعني الوجود وكذلك الاقسام لم يلاحظ على وجه الاتي ازل لوحظ بوجه كلي وتغييره بعبارة جامعة للكثرة انما انشأ ان يلاحظ الاقسام على الاجمال  
دون المقسم كما تقسم الوجود الى وجودات الاشخاص وجود الجوهري والعرض الى وجودات النواحي فيقال الوجود وجودات الاشخاص ووجود الجوهري والعرض  
وجودات النواحي فبني بناء التقسيم قد لوحظ المقسم على وجه الاتي ازل لوحظ الاقسام على وجه الاتي ازل بل لجامداً واحداً في المقسم لم يلاحظ التفصيل والاقسام  
اجمالاً وانما رجع عكس الثالث وهو ان يلاحظ المقسم على وجه الاتي ازل والاقسام على وجه التفصيل والاتياز كما تقسم وجود كل نوع الى وجودات افرادة  
والشخص فيقال وجود كل نوع وجود نصفه وشخصه فقد لوحظ المقسم في هذا النحو من التقسيم على وجه الاتي ازل على وجه الاجمال والاقسام لوحظت  
على وجه الاتي ازل ولذا غير المقسم بعبارة جامعة والاقسام بعبارة غير جامعة ولما كان القائل ان يقول ان لا ثبت من وجود التقسيمات اشتراك  
الوجود بين الموجودات اشتراكاً معنوياً اذا الوجه الاول لا يدل الا على اشتراك الوجود بين الواجب والممكن والجوهري والعرض لا بين جميع النواحي  
واستحصاها ودفعه بقوله ولا شك ان اشتراك الوجود بين جميع الموجودات يحصل بالتقسيم الاول مع انقسام التقسيم الثاني والثالث بان يضم الى  
قوله الوجود وجود الواجب والممكن ووجود الجوهري والعرض ان وجود الجوهري والعرض وجودات النواحي وهو التقسيم الثالث ثم يضم اليه ان



وجود كل نوع وجودات افراده وهو الثاني في منسب اشتراك الوجود بين جميع الموجودات فان قلست كل كفي انقسام الثاني فقط او الثالث فقط الى الاول  
قلست كل انقسام كفاية انقسام التفسير الثاني فقط فلان كفاية انقسامه اليه موثوق على ان ثبت ان وجود المجموع والعرض لا يمكن الا بوجوده والنوع  
يخرج الى انقسام التفسير الثالث فلم يكن انقسام الثاني فقط اليه واما عدم كفاية انقسام التفسير الثالث فقط اليه فلان ان يكون وجود المجموع والنوع  
وجودات النوعا معا ووجود النوعا معا وجودات الافراد فلا يلزم اشتراك وجود النوعا معا بين وجودات الافراد الا اذا ثبت ان النوع على الوجود لا يوجد  
الا فافترج الى انقسام التفسير الثاني فلا بد من انقسامه اليه وحصل ايضا بالتقسيم الثالث على الافراد من بدو الامر من غير انقسام شيء بان يقال الوجود  
وجودات الاشخاص الموجودة كلها والمذكور هنا هو الطريق الاول اذ المص قد ذكر الطريق الاول ولما الثالث والثاني فقد ذكرهما الشارح بقوله  
وكيف انقسم الوجودات الى النوع واشخاصها وفيه اي في هذا التقسيم نظر لان وجود الكل قبل ان يخرج عن الجزئيات ليس غير وجودات الافراد  
او الافراد مناشي لا تنزع الكلي والاتزاع قبل الاتزاع لا يكون موجودا بوجوده متاير لوجود المنشأ بل وجوده عين وجود المنشأ وعلى تقدير  
ان يكون غير باهوا ما يكون بعد الاتزاع فليس كليا صادقا عليها اذ لا وجود له في مرتبة الحكمية الذهنية وهو في هذا النوع من الوجود موجود بوجوده  
مغاير لوجود المنشأ فكيف يكون صادقا على الافراد ومحمولا عليها فلا يصح تقسيم وجود الملكن ووجود المجموع والعرض الى وجودات النوعا وذلك  
لان الكلي قبل اتزاعه عن الجزئيات متي معا فاما وجوده فلا يتصور ان ينقسم وجوده الى وجودات اذ لا بد من ان يكون مغاير مع الاقسام بل هو قبل  
الاتزاع لا يتاير من الكلي والافراد يوجد من الوجود فكيف يصح تقسيمه اليها وبعد اتزاعه عنها له وجود ذهني متخصص بالاضافة اليه ولا يصدق هذا الوجود  
على وجودات الافراد اصلا فلا ينقسم هذا الوجود الى وجودات خارجية تتحقق مع قطع النظر عن خصوص الملاحظة الذهنية وحل المقسم وصدقه وجوب  
على الاقسام وجوابه ان الحاصل في الذهن وان كان له وجود ذهني متخصص بالاضافة اليه لكن الوجود وجودا بالمعنى مثلا عند تقسيمه الى اقسامها هذا  
المعنوم مع قطع النظر عن تحققه في خصوص الملاحظة الذهنية والحاصل ان المراد بوجوده وجودا بالمعنى مثلا معنوم لا صورته القائمة بالذهن ولا شك في اي  
هذا المعنوم صادق على وجودات الجوهر فان كلامنا وجود المجموع وايضا يمكن الجواب بوجه آخر وهو ان المقصود بتقسيم الوجود الى الوجودات  
بتقسيمات مرتبة تنازلة من الاجناس الى النوع حتى ينتهي الى وجودات الاشخاص بل المقصود بتقسيمها بتقسيمات متدرجة في درجة واحدة كما  
اشار اليه الشارح قدس سره بان تقسيم الوجود مرة الى وجود الواجب ووجود غيره ومرة الى وجود الملكن ووجود غيره وكذا حتى لا يبقى وجود شيء  
الا فتقسم اليه الوجودات ابتداء فذاير والاعتراض المعنى على تقسيم الوجود بتقسيمات متدرجة تنازلة اعني تقسيم الوجود الى وجود الواجب والملكن وتقسيم وجود الملكن  
الى وجود المجموع والعرض وتقسيم وجود المجموع والعرض الى وجودات النوع ووجودات النوع الى وجودات الاشخاص اذ لم يبق في تقسيمه مطلق  
الوجود الى الوجودات اضافة الى شيء من الكليات ثم الى وجود جزئيات هذا الجواب كما افاد بعض الناك بمرقة غير حاسم لمادة الشبهة ولساكن ان  
يقول ان اريد تقسيم الوجود قبل ان يتزاع عن الجزئيات فهو قد مرها غير متغير اصلا وان اريد تقسيمه بعد الاتزاع فهو موجود بوجوده متاير  
لوجوده فلا يصدق عليها فلا يصح تقسيمه اليها سواء كان تقسيمه بتقسيمات متدرجة تنازلة او بتقسيمات متدرجة في درجة واحدة فالجواب الحاسم لما  
الشبهة هو الجواب الاول فانه قوله لان آه لما كان قول الشارح لان حقيقة التقسيم ضم شخص الى مشترك غير شامل لتقسيم المنفصل الى اجزائه  
التحليلية وتقسيم المنفصل الى اجزائه لعدم اشتراكه في الاجزاء ضرورة ان لكل لا يصدق على الاجزاء وفيها فليس فيها ضم شخص الى مشترك قال الشارح

التقسيم عبارة عن احداث الكثرة في المقسوم وهو تحقيق حقيقة اذا كان المقسوم اى يتقسم متحدا مع الاقسام قبل القسمة وهو بالذات منحصر في تقسيم الكل الى اثنى الى جزئيات اذا امكن التماثل بحسب وحدة المهمة متشعبة كانت او نوعية منتسبة الى جزئياتها بغير قيد ومنوعة او متشعبة اليها وهو المراد بقول الشارح نعم مخصص له مشترك في تقسيم المستعمل الواحد الى اجزائه التحليلية ضرورة ان الاجزاء التحليلية تتحد في الكل في المهمة واحداث الكثرة فنية في هويته بحسب اجزائه تمايزة في الوضع دون الوجود وسواء كان بحسب الفلك او التوابع جزئيا او العقل كليا واما التقسيم الكل الى العرضى الى جزئيات فبالتقسيم المنفصل لى اجزائه فبالتقسيم بالعرض بالذات يعنى ان تقسيم الكل الى العرضى الى جزئيات بالعرض بواسطة الاقسام معروضه اليها وكذا التقسيم المنفصل الى اجزائه فبالتقسيم بالعرض بالذات لان العدد وليس متحدا مع الواحد كون السيادة الاجتماعية معتبرة في العدد عرضا ودخول الخلف الاحاد واورده عليه بان قبول القسمة الى الاجزاء من خواص الكم مطلقا فمعنى قوله تقسيم الكم المنفصل لى اجزائه فبالتقسيم بالعرض واجب بان حقيقة القسمة لا توجد الا فيكون المقسم والاقسام متحدان بالذات قبل القسمة وما ليس كتحقق القسمة فنية بالعرض والمجاز وما وقع في تعريف الكم مطلقا انه يقبل القسمة لذاته فحول على عموم المآز قوله وقد قيل آه جواب آخر للسؤال المصدر بقوله لا يقال آه حاصل السؤال المصدر بقوله لا يقال ان تقسيم الوجود الى وجود واجب ووجود ممكن انما هو كونه مشتركا لفظيا بينهما كما ان تقسيم العين لى الفواردة والباصرة انما هو كونه مشتركا لفظيا بينهما فالوجود لفظ واحد له معان كثيرة وليس معنى واحد مشترك بين افراد كثيرة واجاب عنه الشارح اولا بقوله قيمة الوجود آه وثانيا بقوله وقد قيل آه وحصل ان تقسيم العين الى الفواردة والباصرة ليس من جهة الاشتراك اللفظي بل انما هو باعتبار تاويله بالمسمى بلفظ العين والمسمى مشترك معنى بين جميع المعانى ولولا هذا التاويل لم يكن تقسيمها بل يزيدا فيرجع الى الاشتراك المعنوى واذا لم يكن تقسيم العين اليها من جهة الاشتراك اللفظي كيف يقاس عليه حال تقسيم الوجود واغترض عليه الحشى بقوله والظاهر انه غير متوجه على السؤال لان حاصل السؤال ان الوجود على تقدير الاشتراك اللفظي تقسيم باعتبار تاويله بمسمى لفظ الوجود كما ان العين تقسم كك والتاويل دليل الاشتراك اللفظي للمعنوى وانما تعلم ان هذا بعيد ما قال الشارح وح ورواه اذ حاصله ان الاشتراك المعنوى الذى اثبتة المستدل لا يقطع مادة الاشكال اذ للمقترض ان يقول يجوز ان يكون تقسيم الوجود ايضا بهذا التاويل وهذا النحو من الاشتراك المعنوى اثبت المقصود اعنى تحقق المعنى الواحد الذى يشترك فيه الموجودات باسرها قوله سواء كان آه هذا التقسيم بالنسبة الى الافراد وقد علم الحشى بالنسبة الى الحقيقة فقال وسواء كان حقيقة حقيقة نوعية او حقيقة جنسية وسواء كان حقيقة ذاتية كبح الافراد او عرضية كبحيدها او ذاتية لبعدها وعرضية لبعدها قوله الوجه الثالث آه محصله ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن المفهوم الوجود واحدا لطل بحصر العقلى بين الوجود والعدم فانما اقلنا زيدا ما موجود او معدوم لم يخرم العقل بالانحصار فيها لجواز ان لا يكون معدوما ولا موجودا بالمعنى الذى قصد بل موجودا بمعنى آخر واورده عليه ان الحاجة الى اخذ وحدة العدم بل اخذ وحدة العدم مستدرك لادخل له في الاستدلال اذ على تقدير تعدد يكون ابتداءا لا يحصر وطرا يحصل احتمال آخر وهو ان يكون شئ معدوما بعدم آخر فيقال في المثال المذكور يجوز ان يكون زيد متصفا بالعدم بمعنى آخر فيزيد احتمال المحصر واعتدته الشارح في حواشيه شرح التجربة القامع بان طرقي المحصر على تقدير وحدة العدم تعدد الوجود العدم المطلق والوجود الخاص فيقتل المحصر العقلى بينهما لاحتمال وجود آخر اى لاحتمال كون زيد مثلاً موجوداً بوجود آخر سوى الوجود الذى قصد المحصر به وبين العدم وعلى تقدير تعددهما احاط في المحصر الوجود الخاص والطرف الآخر العدم بمعنى سلب هذا الوجود فيحصل المحصر العقلى بينهما اذ لا يتصور ان المحصر على شئ

وسلب الاستمالة ارتفاع التقديرات وانت تعلم اننا نجزم بالحصر في الوجود والعدم في قولنا الشئ اما موجود او معدوم من غير ان تصور العدم بهذا  
 المعنى اى معنى سلب الوجود والخاص فان قولنا زيدا موجود او معدوم نجزم بالحصر فيه من غير ان تصور العدم بمعنى سلب الوجود والخاص فاعلم ان  
 العدم بهذا المعنى خارج عن الحصر فلا يكون الحصر عقليا الا ترى ان من قال ان معنى العدم غير مضاف الى الوجود مطلقا فكيف به اى بالحصر من الوجود  
 والعدم مع ان العدم عنده غير مضاف الى الوجود فعلم ان الجزم بالحصر في الوجود والعدم لا يتوقف على تصور العدم بهذا المعنى ويرى عليه  
 ان غرض الشارح ان على تقدير ان يكون العدم متعددا كل عدم يرفع لما يقابل من الوجود والحصر من الشئ ورفعه عقليا ليس بينهما واسطة اصلا  
 وهذه المقدمة ليست واسطة وقولنا اننا نجزم به ان اراد به اننا نجزم بالحصر وان لم يتصور العدم من حيث انه رفع للوجود فهو باطل اذا الجزم بالحصر  
 لا يمكن الا اذا تصور الشئ ورفعه بما هو كذا وان اراد به اننا نجزم بالحصر وان لم يتصور العدم بهذا المعنى على سبيل التفصيل بل كفى تصور الاجزاء  
 فعلى تقدير تسليم كلام الشارح ايضا فانه ايضا رفع للوجود والخاص او الابلال ليس الا التفصيل المتعبر به حقيقة فالموجود بالوجود والخاص الآخر  
 لا ينافى المعدومية بهذا العدم الخاص لانه ليس رفعه كذا وكذا المعدومية بعدم آخر لا ينافى المعدومية بهذا العدم الخاص وكذا لا ينافى الموجودية بالوجود  
 الخاص الذى ليس مرفوعه فان قيل اذا تصور العدم اجمالا لم يعلم انه سلب لئلا الوجود والخاص فجزء من شئ عن الوجود والخاص وهذا العدم الخاص  
 يقال على تقدير اشتراك الوجود والعدم ايضا بطل الحصر فلم يعلم عند تصوره اجمالا انه مضاف الى الوجود فان قلت انه من المعلوم انه ايضا  
 الا الى الوجود يقال فقد حصل الجزم بالحصر بواسطة هذه المقدمة فلا يكون عقليا والحق ان الجزم بالحصر ليس بواسطة العلم بان هذا رفعه بل  
 الرفع والمرفوع من شأنهما ان يجرى مجرى تصورهما اجمالا كقمتان ولا يرتفعان وهذا هو الحصر العقلي كذا فاذا بعض الكا برقة والسرفه اى في  
 حصول الجزم بالحصر من غير ان يتصور العدم بسلب هذا الوجود وان الوجود صورة واحدة ولا عدم صورتين اجمالية غير متعبر بها الاضافة  
 ويعبر عنه بالفارسية نيتى وتفصيلية يتعبر بها الاضافة الى الوجود ومناط هذا الحكم اى مناط الجزم بالحصر من الوجود والعدم ليس الا الصورة  
 الاولى دون الثانية فعلى ما ذكره الشارح لا يكون الحصر عقليا لانه جعل مناط الجزم بالحصر الصورة الثانية فلم يكن الحصر منها على تقدير كونها متعد  
 عقليا لان تصور العدم بهذا النحوى بالمعنى التفصيلي خارج عن تصور ط في الحصر كما ان تصور الانسان بالكلية في قولنا الشئ اما انسان او  
 ليس بالانسان خارج عن تصور ط في الحصر في الانسان والى الانسان قد عرفت اتفاق العدم سواء اخذت بملأ او مفصلا رفع للوجود قطعا والحصر  
 انقيضين ضرورى مع ان السلب ان كان متعددا فى نفسه مع قطع النظر عن الاضافة الى الوجود والخاص يعود الاشكال بمعنى لو كان السلب  
 متعددا فى نفسه مع قطع النظر عن اضافة الى الوجود ويعود الاشكال عدم بقا بالحصر العقلي في قولنا الشئ اما موجود او معدوم كما كان عند اخذ صورة  
 العدم فيكون اخذ وحدة العدم مستحكما لاحتمال ان يكون شئ موجود الوجود آخر وسلوا بسلبه لا غير غير السلب الذى قصد الحصر به  
 الوجود ويكون هذا السلب مضافا الى وجوده اى الى وجود هذا الشئ ورافعا له من غير ان يدخل الاضافة فيه فلا حاجة الى اعتبار وحدة العدم فهو  
 نظرا على تقدير تعدد مفهوم العدم يجوز ان لا يكون كل عدم صالحا للاضافة الى وجود خاص رافع لفكر انقيض الوجود من غير العدم  
 فلما بطل الحصر العقلي وان كان العدم واحدا فى نفسه متعددا بحسب الاضافة الى الوجود يلزم خلاف المفروض اذ المفروض تعدد ذلك  
 التعدد اى التعدد بحسب الاضافة لا ينافى وحدته فى نفسه فيكون العدم واحدا مع فرض تعدد الالتيال فيعبر عن العدم على تقدير تعدده

العدم الذي هو مقابل الوجود الخاص فيكون طرفا المحصر على ذلك تقدير الوجود الخاص والعدم الخاص وهو متقابل فيكون محصرا عقليا اذ لا يتصور  
 الخلقون شيئا ونقيضه لانا نقول المحصر العقلي عبارة عما يجزئ العقل فنيجرحه وتصوّر الطرفين بل بالنظر الى الشيء اخرج بجزءه بالحصول الى تعدد الوجود  
 وتكونه مقابل الوجود فلا يكون هذا المحصر عقليا وفيه ما فافا وبعض الكاثير ان تقصود المتعرض ان العدم الخاص مقابل الوجود الخاص فتعوض  
 له المحصرين الشيء ونقيضه ضروري اولى لان التناقض واسطتي اثبات المحصر فتعد العدم لم يكن طرفا المحصر الوجود الخاص والعدم  
 الخاص والمحصرين ثابتا بل ارب فلا بد من اخذ وحدة العدم فلا استدراك واليقوم ما ذكره لم يبق المحصرين الايجاب والسلب التناقضين  
 عقليا واغرض عليا على الشارح شارج التجريد الجدي بانه لا معنى للعدم الا ما ياتي في جميع الوجودات اعلم انه قال شارج التجريد متضرعا على الشارح  
 ان المحصر العقلي هو الوجود النظر اليه بجزءه بالانحصار وهذا كجزء العقل بواسطته مقدمة جنتية هي ان الشيء لا يكون موجودا لوجود غيره ولا  
 بعدم غيره واذا قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا زيد معدوم بعدمه الخاص في معنى قولنا ليس موجودا لوجوده الخاص بل كان نفس  
 فاذا وجد زيد لوجوده واخر اعدم لعدمه لم يصدق انه ليس موجودا لوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص فالعقل يجزئ بالانحصار  
 في قولنا الشيء اما موجود لوجوده الخاص واما ليس موجودا لوجوده الخاص فلا يجزئ العقل بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود لوجوده الخاص واما  
 معدوم بعدمه الخاص الابد لا ملاحظة تلك المقدمة الاحتمالية فلا يكون محصرا عقليا اذ كلامه فقد حل العدم على ما ياتي في جميع الوجودات وذلك لان  
 ادعى ان زيدا معدوم بعدمه الخاص ليس في معنى ليس موجودا لوجوده الخاص واستدل عليه بانه ان وجد لوجوده واخر اعدم لعدمه لم يصدق انه ليس  
 صدق انه ليس موجودا لوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص وذلك لان العدم مفهوم لا يمتنع مع الوجود اسلا فلا يوجد لوجوده  
 آخر لم يصدق انه معدوم بعدمه الخاص مع انه يصدق انه ليس موجودا لوجوده الخاص فالوجود لوجوده واخر ليس متناقضا سلب وجوده  
 بل انما ياتي في سلب جميع الوجودات ولذا قال احد زيدا معدوم ثم يقول موجود لوجوده واخر سلب العقل الى التناقض وذلك لعدم من العدم  
 معنى ياتي في جميع الوجودات وهذا المعنى سواء كان واحدا في جميع المليات المعدومة ومتعددا بحسب تعدد ما لا يكون التوزيع بينه وبين الوجودات  
 حاصرا لا احتمال ان يكون موجودا لوجوده واخر سلب الوجود الخاص فلا حاجة الى اخذ وحدة العدم وانت جيبه بان معنى العدم سلب الوجود وهو  
 المتبادر منه والمتعارف عند الجمهور فيكون معنى العدم الخاص على تقدير ان يكون معنى مضادا الى الوجود سلب الوجود الخاص فيكون العدم  
 الخاص سلبا للوجود الخاص وهو لا ياتي في الوجود الا كما قال الشارح بل انما ياتي في الوجود فاذا ذكره شارج التجريد من معنى العدم وهو ما ياتي في  
 جميع الوجودات معنى على ما قيل ان معنى العدم الخاص غير مضاف الى الوجود الخاص بل معناه ما ياتي في جميع الوجودات فاخذ العدم في الدليل  
 بالمعنى الذي ليس هو معناه عند الجمهور او معناه عند الجمهور العدم انضاف الى الوجود المنافي له وقد اخذ في الدليل ليس مفهوم  
 غير مضاف وادعى ان هذا المعنى نفس ذاته متناف للوجودات باسرها وفي حكم اخذ المقدمة الاخرى وهي ان العدم عبارة عما ياتي في جميع  
 الوجودات وبذلك يتلف تقريره ويصير تقريره آخر والاصل ان المتبادر من العدم سلب الوجود فيكون العدم الخاص سلبا للوجود الخاص وهو  
 لا ياتي في الوجود الاخر وان اخذ العدم معنى آخر غير السلب المضاف الى الوجود كما هو ظاهر كلام شارج التجريد فليس معناه عند الجمهور ولا ياتي  
 من لفظ العدم ومتنافية لجميع الوجودات انما هو اخذ مضادا الى الوجود المطلق فاخذ العدم في الدليل بهذا المعنى الذي ليس هو معناه عند

الجمهور في حكمه مقدمة اخرى وبخلاف تقرير الدليل فلا يرد الاعتراض على ما عترض عليه من قولنا فخذ العدم أو توجب ما قال الحق القدر  
في الماشية الحقيقية ان ما ذكره الشارح ليس اختصار الدليل بل ترك المقدمات عنى وحدة العدم واستعمال المقدمات اخرى ممكنة كما يظهر من  
التقرير حيث اخذ فيه ان الحقول من العدم معنى لا يباح شيئا من الوجودات فلا استدراك في أصل الدليل اذ يرد عليه ان تفسير اللفظ بـ  
المراد منه ليس اخذ مقدمة اخرى حتى يكون بمقابله وحدة العدم في التقرير الآخر ومحصل التوجيه ان اخذ العدم في الدليل بهذا المعنى الذي  
ليس هو معناه عند الجمهور وان لم يكن اخذ مقدمة اخرى للكتفي حكم اخذ مقدمة اخرى اذ بخلاف تقريره ثم يمكن تقرير الدليل على وجه يدل  
على اشتراك الوجود والعدم معاً بان الوجود مقابل العدم تقابل الايجاب والسلب اذ المحصر العقلي لا يتاقي الا به ولو كان احد المتقابلين  
متعدد اودون الآخر لم يحصل التزويدها لخاصيتها فلم يبق المحصر عقلياً فلا بد وان يوجد كل من المتقابلين واحداً وفيه ان هذا ايضا انما يتم اذا اخذنا  
وحدة العدم ثم اجري الدليل في وحدة الوجود واخذ وحدة الوجود ثم اجري في وحدة العدم اذ على تقدير تعددها لا يتخلل المحصر كما علمت قبل  
ويمكن تقرير الدليل بان الوجود مناقض للعدم وكذا العدم مناقض للوجود والتناقض مفهوم واحد لازم للمتناقضين فكذا المتناقض اي  
كل واحد من المتناقضين عنى الوجود والعدم يكون واحداً لا سترام وحدة اللازم وحدة الملزوم وفيه ان كون مفهوم التناقض واحداً شخصياً  
في غير المنع لجواز ان يكون للعدم مع وجوده مناقضة ومع وجوده مناقضة اخرى وكونه واحداً نوعياً وان كان مسلماً لكنه لا يجب كون التناقض  
واحداً لجواز ان يكون المتناقض شيئا متعدد وحقائق حصته من التناقض بينه وبين واحد من مناقضه وحصته اخرى بينه وبين مناقض  
وربما يقرر الدليل بان كلام من الوجود والعدم مناقض للآخر وحدة احد المتناقضين يستلزم وحدة المناقض الآخر ضرورة ان التناقض لا يكون  
الا بين مفهومين اعلم ان اثبت بهذا الدليل وحدة الوجود فلا بد من اخذ وحدة العدم بان يقال مفهوم العدم واحد وهو مناقض للوجود ووحدة احد  
المتناقضين يستلزم وحدة المناقض الآخر فيكون الوجود والعدم عنى واحد وان اثبت به وحدة العدم فلا بد من اخذ وحدة الوجود وفيقال مفهوم  
الوجود واحد وهو مناقض للعدم ووحدة احد المتناقضين يستلزم وحدة المناقض الآخر ضرورة ان التناقض لا يكون الا بين مفهومين يمكن  
للعدم ان يعنى واحد واستدل على وجوب كون التناقض بين المفهومين بقوله ولو لم يكن احدهما واحداً لكان يكون متعدد مع وحدة الآخر لعل  
العقل بينه يعني لو كان احد المتناقضين واحداً والآخر متعدد البطل المحصر العقلي بين المتناقضين لجواز ارتفاع الشيء واحد من نقيضه مع بقاء  
النقيض الآخر وكذا يجوز ارتفاع هذا النقيض مع بقاء النقيض الاول وههنا شك مشهور وهو ان العدم نقيض الوجود ولانه رفعه ورفع كل شئ  
نقيض له فيكون الوجود ايضا نقيضاً له فان كون احد المفهومين نقيضاً للآخر يستلزم كون الآخر نقيضاً له وعدم العدم ايضا نقيض للعدم لانه رفعه  
فقد تحقق له نقيضان الوجود وعدم العدم وليس الثاني عين الاول لان تصور الاشياء موقوف على تصور العدم بخلاف الاول فالجواب ما قال  
الحق الدواني في حاشي شخ التجريد ان العدم اذا كان بمعنى سلب لوجوده حتى يكون في قوة السالبة فليس عدم العدم نقيضاً له بهذا الاعتبار  
في قوة السالبة السالبة المحمول وهي ليست نقيضاً للسالبة بل نقيضه بهذا الاعتبار هو الوجود الذي هو في قوة الموجبة وان اخذ معنى ثبوت سلب  
الوجود حتى يكون في قوة الموجبة السالبة المحمول فنقيضه بهذا الاعتبار عدم العدم الذي هو في قوة السالبة السالبة المحمول وكون الوجود الذي هو  
في قوة الموجبة وقد ذكر المحصر لما صرح الحق الدواني كون المرفوع نقيضاً للرفع بنه على ان نقيض كل شئ رفعه وهذا ليس بشئ لانهم قد اصرحوا على

من التناقض يكون من الجانبين فتأمل قوله قلنا انه محصل الاعتراض انه انما يبطل المحصر العقلي لا يرد بقوله محصور وموجود بوجه خاص من جهة  
 المتعددة واما اذا اريد به بالصدق عليه الوجود فلا ادفع بصير المعنى للمعصوم باحدى الوجودات او لمين موجودا اصلا ولا ريب في كونه محصورا  
 عقليا وحاصل الجواب انه لا يكون المحصر بلا خطه لفظ الوجود وادعاءه فلا يكون محصورا عقليا بل يستقر شيئا تابعا للوضع مختلفا بحسب اختلاف  
 وذلك لان مال هذا المحصر ان شئ اما ان يكون موجودا باحدى المعاني التي وضع لفظ الوجود بانها لا واذلك مما يتغير بان يفرض لفظ الوجود  
 موضوعا لا قل من تلك المعاني او لاكثر منها فيلزم تغير اللفظ في كونه موجودا او معدوما مجردا وتغير الالزام وانه لا بد او روي عليه ولا بد من  
 ان يكون المحصر بلا خطه احدى تلك المعاني المختلفة من غير ملاحظة اطلاق لفظ الوجود وعليها فان هذا المفهوم شامل للجميع ولو على البدلية وهذا  
 غير مناف للاشتراك اللفظي وثانيا بان لم يلاحظ في هذا المحصر اللفظ ولا الوضع فلا معنى لقول الشارح في كان المحصر بلا خطه اللفظ وادعاءه انما  
 حتما محشى بقوله وجودا يحل معنيين الاول الفرق المنتشر من الوجود والثاني ما يطلق عليه لفظ الوجود والمعنى الاول يستلزم الاشتراك المعنى  
 ضرورة ان عرفنا بالصدق على جميع افراد على سبيل البدلية فيكون له طبيعة كلية يصدق عليها على وجب الاجتماع ايضا كما يتحقق من قبل فيكون  
 الوجود مشتركا معنويا بين الوجودات على سبيل الاجتماع فانزع الايراد الاول او قد ثبت الاشتراك المعنوي واللفظي الثاني يوجب ملاحظة اللفظ  
 ووضعه فانزع الايراد الثاني ولما كان الاول يستلزم المدعى يعني الاشتراك المعنوي حلا في حل الشارح الوجود والواقع في كلام المورد على اللفظ  
 الثاني وهو ما يطلق عليه لفظ الوجود واجاب بحسب ادلائج الحاجة الى الجواب بحسب المعنى الاول كما لا يخفى قوله اوله اذ علم انما ثبت الشارح اشتراك  
 الوجود بين الموجودين اشتراكا معنويا اراد محشى ان ثبت اشتراك الوجود بين المعدومين فقال ولعلم بالضرورة ايضا ان بين الوجود  
 والمعدوم من الاشتراك في السلب في الاعيان وليس بين الوجود والمعدوم فالعدم ايضا مشترك معنوي كما ان الوجود مشترك معنوي قوله  
 فلم يتميز الواجب عن الممكن اذ اى يصدق الواجب والممكن على شئ واحد باعتبار الوجودين ولما يكون متممة للوجود اللاحقة معنوية العقلية لان قيمته  
 العقلية عبارة عما يكون الانفصال فيما بين الاقسام حقيقيا فتكون الاقسام فيها متباينة غير متممة في شئ واحد فان قيل كون الشئ الواحد  
 موجودا بوجودين باطل قطعاً فبطلان القسم العقلية على هذا الاحتمال الباطل غير متبني يقال كون الشئ موجودا بوجودين وان كان متمما للممكن  
 توقف القسم عليه في ان لو تمنا عقلية ضرورة ان بطلان كون الشئ موجودا بوجودين مقدمة اجنبية لا دخل لها في المحصر العقلي وابتداء المحصر العقلي  
 على المقدمة الاجنبية في كون القسم عقلية وبسبب الجواب فان الجواب مبني على بطلان كون الشئ موجودا بوجودين وظاهر ان هذه مقدمة  
 اجنبية لا دخل لها في القسم العقلية وابتداء القسم على المقدمة الاجنبية في كونها عقلية فبطلان بعض الاكابر قد ان كون القسم عقلية  
 لا يجوز احوال اجتماع الاقسام وارتفاعها ولو احوالاً باطلا غير ظاهر كيف وجب احوال ضروري الطرفين باق وان كان متمماً باحدى الناحيتين  
 فلا بد من ان يراى كونهما عقلية كونهما بدئية عن العقل وهذا لا ينافي قيام احوال باطل عن العقل ضرورة قوله وهذا السخا فتأه اعترض عليه  
 بان الظاهر ان علمه انما قد يسي ان الحق عدم الاشتراك اللفظي وجب يكون نهى من يقول كونه مشتركاً عقليا بين الجميع اخف عنه والافضل  
 بين الواجب والممكن في ذلك فليس تحكما حتى يكون سببا للسخا فتأه واجاب عنه محشى بقوله لعل الادان اثبات المعنى العام للوجود ثم تخصيصه  
 ببعض الوجودات اى الملكات تخفيف في نفسه لكونه تخصيصاً بالاختصاص اذا ثبت المعنى العام للوجود ثم الحكم بكونه عاماً في الملكات وعلان



واجب تكلم فالتفرقة بين الواجب والممكن بان الوجود مشترك معنوي بين الممكنات وشترك فاعلى منها وبين الواجب بحيث جدا ونقص من فاعلى  
بالكلية كما ذهب إليه من يقول بالاشتراك الفعلي بين الجميع قال بعض تافري كلام المشيئة ان الكلام ذهبوا الى ان وجود الواجب تعالى عين ذاته و  
الممكنات زائدة على وجودها و مشترك بينها فالوجود والواجب والامكان متباينان غير متساويين الا في اللفظ فالمذهب الذي نقل عن لكشي  
بعينه ذهب الحكماء من انهم يرون الاشتراك اللفظي ويتبدلون اشتراكه بين الوجودات كلها واجبا كان او ممكنا كما ذكر في الشرح في اول المقصد  
فالاعتقاد على مذهب الحكماء نسبة الشاكلة الى مذهب لكشي كما وقع في المتن والشرح في غير موضع ثم اجاب عنه بان المقصود من الوجود معنى انشائي  
جدا لا يخرج عنه بالخاصية مستوي وهو مشترك بين الوجودات كلها ومعنى كونه عينا في الواجب تعالى انه بنفس ذاته مصداق حل ذلك المعنى  
الانشائي من غير اعتبار خاصية تامة كما يقال التقدم والتأخر بين الزمان بمعنى ان مصداق كلهما نفس ذات الزمان وهو حاصل في الواجب  
تعالى بالنسبة الى الوجود المصدري وذلك معنى الانشائي كما في الممكن بمعنى ان مصداق كلهما نفس ذات الزمان وهو حاصل في الواجب  
الى الجاهل فالكلام يقتضون بالاشتراك ذلك معنى الانشائي بين الوجودات كلها واجبا كان او ممكنا اشتراكا مستويا مع القول بان عين في الواجب  
وزائد في الممكن بمعنى الذي ذكره وانت تعلم ان الوجود يطلق على اثنين الاول معنى المصدري الانشائي والثاني مصداق ونشأ انشاعا فلا خلاف  
للارباب في اشتراك بين الواجب والممكن بمعنى ان المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية يستوي منتزع عن جميع المعاني واجبة كانت او ممكنة على السواء  
وهو المعنى الانشائي فهو في الواجب بنفس ذاته وفي الممكن امر زائد على ذاته على ما هو مشهور اذا لم يكن عنه هم لا يكون مصداقا للوجود المصدري ونشأ  
الانشاع بالقيام امر بانه وليس الكلام ههنا في الوجود المصدري بل في مصداقه ونشأ انتزاعه ولا ريب ان وجود الواجب بهذا المعنى في واقع  
الوجود والممكن عندهم من شدة كلام يقولون الوجود حقيقة ان احدهما عين الواجب سبحانه والثانية امر مشترك بين الممكنات برهنتا وهذا هو  
الكشي فلو اوجبنا له عليه والاعتقاد على مذهب الحكماء كما وقع من الشارح قوله فانخصرت آه الاحتمالات العقلية ههنا بالنظر الى كون الوجود  
نفس المهيته في الواجب والممكن جميعا وجزءا لما اكونه زائدا فيها او كونه نفس المهيته في الواجب وجزءا في الممكن او بالعكس وكوجوب المهيته في  
الواجب وزائدا عليها في الممكن وبالعكس تسعة والمذهب المعتد به انما هو الاول كونه عين المهيته في الواجب والممكن جميعا واختاره الشيخ  
الاشعري والثاني كونه زائدا في الواجب والممكن جميعا وهو مذهب الحكماء والثالث كونه عينا في الواجب وزائدا في الممكن وقد اختاره الحكماء  
المشاورون لتحقيق في هذا المقام ان الوجود قد يطلق ويراد به معناه المصدري وهو مفهوم بديهي يتصوره كل احد يعبر عنه بالفارسية مستوي  
وهو معنى اعتباري لا يمكن ان يكون عينا شئ من الموجودات سوى نفسه ولكنه معنى اعتباري لا يتحقق له بنفسه في الواقع يستحيل ان يكون  
ذلك معنى مصداقا للوجودية الاشياء ومصحح الانتزاع الموجودية عنها وقد يطلق ويراد به مصداق هذا المعنى الانشائي ونشأ انتزاعه وهو متحقق  
في نفس الامر لا فرض فافرض وانتزاع منتزع والا لكان موجودية الاشياء باعتبار الاعتبار ههنا مسقطه فاما ان يكون نشأ انتزاع هذا المقصود  
بمصداق حقه نفس المهيته التي تميز ههنا بلان يادوة اعطيهما في الواقع وبلا عرض حيثية لها في نفس الامر او يكون مصداق حقه ونشأ  
انتزاعه امر زائدا على المهيته باعتبارها في نفس الامر سواء كان منضمها الى المهيته او متفرعا عنها والثاني بطرعا اما لا فخلان فلان الامر لا  
لهما ان يتحقق في مرتبة نفس المهيته فيكون عين المهيته وفاتيا من ذاتها فخلان يكون عارضا لها في نفس الامر ولا زائدا عليها في الواقع ولا يتحقق

بمعنى مهيته الوجودية

في مرتبة نفس المهيئة فيكون عارضاً لما بعد تلك المرتبة ولو بعدية بالذات فان العارض اي عارض كان لا بد وان يتعارض مع تقرر مرتبة  
المعروض فالمهيئة في تلك المرتبة المتقدمة على عروض هذا العارض اذا ذات اوليست شيئاً اصلاً على الثاني لا يكون مصداقاً لمحل نفسها ذاتياً  
عليها ايضاً وعلى الاول يلزم كونها مصداقاً للوجود قبل عروضه لكونها مصداقاً للكون فلا يكون ذلك الامر انما هو المصداق المطابق للوجود  
لا يقال يجوز ان يكون ذلك الامر منفصلاً عن المهيئة لانا نقول على هذا التقدير ان يكون منشأ نزاع الوجود عن المهيئة علاقة وارتباطاً  
بينها وبين ذلك المنفصل ولا على الثاني لا يعمل انتزاع الوجود عن الحقيقة بل بما يتفرع الوجود عن ذلك المنفصل فلا يكون المهيئة موجودة دونها  
الكلام في منشأ انتزاع الوجود عن ذلك المنفصل وعلى الاول تبين القول ان منشأ انتزاع الوجود ذات الحقائق وانفسها بل بالزيادة  
امر عليها اصلاً واما اننا فلان الوجود لو كان عارضاً للمهيئة في الواقع كان له قيام بالمهيئة اما انضماماً او انتزاعاً فيكون الوجود عارضاً للمهيئة  
موضوعاً فيلزم تقدم المهيئة عليه بالوجود ضرورة تقدم الموضوع على اعراضه فتكون المهيئة موجودة قبل عروض الوجود لهما والموضوع  
لا بد وان يكون شيئاً متصلاً قائماً بالفعل قبل ان يقوم به العرض الذي هو بالقياس اليه موضوع كما صرح به الشيخ في قائله فيرياس الشفاد  
والاسيل الى نفى عرضيته مع القول بكونه قائماً بالمهيئة اذ على هذا التقدير يكون حالاً فيهما انما اعتبارهما في نفس الامر فلا اقل من ان يكون حاله  
بالقياس اليهما حال الاعراض الانتزاعية بالقياس الى موضوعاتهما واما اننا فلان على تقدير عروضة المهيئة ان يكون عروضة لهما انضماماً  
وهو بدوي الاستحالة لهما انتزاعاً فيلزم كونه موجوداً بالوجود والمهيئة وهذا عرض اشئ نفسه بالضرب استحيالاً واما اننا فلان الوجود لو كان قائماً  
بالمهيئة يكون شخصاً مستفاداً من شخص محله ضرورة ان شخص الحال فرع تشخص المحل فيكون المحل شخصاً قبل وجوده مع ان الوجود و تشخص  
تساوقان لا يقال قيام الوجود بالمهيئة من حيث هي كما صرح المحقق الطوسي لانا نقول لا يخلو اما ان يراد بالمهيئة من حيث هي اي  
نفس المهيئة بل امر لا دخي في تلك المرتبة لا بد وان تكون ذاتاً فالأفلا معنى لقيام الوجود بها فتكون مصداقاً للوجود وايضاً كما عرفت واما  
ان يراد بها المهيئة المعروضة لتلك الحثية في الذهن بان يكون تلك الحثية قيد العروض الوجود او شرطاً لقيام الوجود بها او يكون  
طرف قيام الوجود بها هو الحاطط بالذهني فغني عن موجودية المهيئة ليست عبارة عن كونها معروضة لحثية ذهنية او مشروطة بحثية ذهنية  
ولامنوطه بالحاطط بالذهن ضرورة ان موجودية المهيئات ليست بلحاطط لا حظاً في الكلام في مرتبة الحكاية الذهنية بل في الصفات المهيئة  
بالوجود في نفس الامر وايضاً معنى الوجود الذي يعصف به الذهن المهيئة في مرتبة الحكاية قائم بالذهن لا بالمهيئة وهذا ظهر ان ما زعم اكثر  
المتأخرين ان معنى قولهم الوجود لا يد على المهيئة انه لا يد عليها في الذهن لا في الاعيان ليس له معنى محصل وثبت ان ما هو منشأ انتزاع  
الوجود والمصدر في مصداقه ليس عارضاً للمهيئة في نفس الامر قائماً بها في الواقع انضماماً او انتزاعاً وليس المهيئة مرتبة في نفس الامر  
فكون فيها عارضة عن كونها مصداقاً للوجود ولا بد للعروض في نفس الامر ان يكون لذات المعروض مرتبة لا يكون فيها مصداقاً لمحل  
العارض وصحة انتزاع الوجود عن المهيئة لا يستلزم كونه عارضاً للمهيئة بل لا بد في كون المتفرع عن عوارض المتفرع عنه ان لا يكون المتفرع  
حكاية عن نفس الذات وقد تحقق ان الوجود حكاية نفس الذات والحكي عنه هي نفس الذات بل بالزيادة امر عليها فخاله بالقياس الى الذات  
حال الذي بالقياس اليها بل متفاوت اصلاً واما قال صاحب الاقوال لمبين ان ذات الموضوع في محل الذاتيات يستقل بمصداقية العمل

مع عزل النظر عن اية حشيتية كانت غير اذ احسن الوجود بمصادقة نفس ذات الموضوع لكن لا من حيث هي بل باعتبار جاعلية العلة به لما اذا تفرقت  
بضرورة او برهان صحيح حمل الوجود وقطع وبرايقه واداني الحكم بما مشاهد ترتيب اتنا الهيئته عليها فيعرف ان ما هو مصداق الحمل تحقق فيكم بصورة الحمل  
لان ترتيب الاتا بمصداق الحمل ايضا فنفق فارق حمل الذاتيات من تلك البجته ليس بشي اما اولها فلان ان اراد يكون الذات الموضوع في حمل الذاتيات  
مستقلة بمصادقة الحمل مع عزل النظر عن اية حشيتية كانت غير لان ذاتها سوا كانت بمجمله متفردة ام لا مستقلة بمصادقة حمل الذاتيات عليها فلا يخفى  
بطلان فان الذات المكملة قبل الجعل والتفرد لا شي محض لما يمكن ان يعيدق عليها عمل ايجالي اصلا وان اراد به ان ذاته بعد الجعولية والتفرد مستقلة  
بمصادقة حمل الذاتيات عليها من دون زيادة او منسليم لكن الذات حين تقرر اوجعلها مستقلة بمصادقة حمل الوجود عليها ايضا بل ان زيادة امر عليها اما  
ثانيا فلان قوله واما حمل الوجود واه ان كان المراد به ان مصداق حمل الوجود وليس نفس ذات الموضوع سوا كانت متفردة ومجمله او لم يكن منسليم  
لكن لما يمكن ان يكون مصداق حمل الذاتيات ايضا نفس الذات سوا كانت بمجمله او لم يكن وان كان المراد به ان مصداق حمل الوجود وليس  
نفس ذات الموضوع المتفردة فهو بطم ضرورة ان حمل الوجود لا ينفك عن الذات المتفردة من حيث هي واما ثانيا فلان قوله بل باعتبار جاعلية  
العله لما ان المراد به ان جاعلية العلة معتبرة في مصداق الوجود وان تكون حشيتية تقييدية في مصداقه فلا يخفى بطلان لان تلك الحشيتية متاخرة  
عن مصداق الوجود قطعاً وان المراد به ان جاعلية العلة حشيتية تعليلية لمصادقة فان معنى به انما علة لمصادقة مصداقه في نفس الامر فلا يكلف  
ايضا او مصداقه نفس الذات المتفردة ومصادقتها ليس امر اذا ما عليها حتى يكون لها حلة ورا علة نفس الذات وان المراد به ان اعتبار جاعلية  
العله بما حشيتية تعليلية لمصادقة في لحاظ العقل فهذا ايضا باطل اذ كثرة اتيان الوجود عن الهيئات ويعيدق بحملها عليها من دون حلة  
تلك الحشيتية مع انه لا يصلح فارقا بين مصداق الوجود ومصداق الذاتيات تتحقق بده الحشيتية في مصداق الذاتيات ايضا فالحق ان مصداق الوجود  
المصدرى ومنشأ انشراحه نفس الهيئته سوا كانت الهيئته واجبة او ممكنة والفرق ان الحقيقة الواجبة غير مجرولة والحقيقة الممكنة مجرولة لا ما يتوهم ان  
مصادق الوجود في الهيئته الممكنة حشيتية استنادا الى الجاهل وفي الواجب ذاته بذاته اذ هذه الحشيتية متاخرة عن مصداق الوجود ولوا صلح على ان  
لا يطلق على ما يكون مصداق الوجود في نفس الذات بالجعل ان مصداقه عليها ويطبق على ما يكون مصداقه نفس الذات بنفسها ان عينها فلا  
يشأته فيعرف لكنه لا يجدي انفعاله انه يلزم على هذا ان لا يكون شي من الممكنات عين ذاته كما لا يخفى وليس المراد بعينية الوجود وزيادته حلة على الموجود  
حلا او ليا وان شقوا هذا الحمل لما هو المشهور في اصطلاح المنطق من ان ما يكون محمولا على اشي محمولا يكون عينا له ولا يكون محمولا عليه بل ان الحمل  
يكون زائدا عليه ضرورة انه لا يتصور ان يكون مفهوم الوجود والمصدرى عين الحقيقة الواجبة والممكنة سوى نفسه فكيف يتصور النزاع في ان الوجود  
عين في الهيئات كلها او عين في الواجب وزايد في الممكن او الوجود بالمعنى المصدرى لا يمكن ان يكون عينا الحقيقة من التوافق بالحمل الاول بل ان  
متماي من العينية والزيادة بها حلة عليه حلا بالذات وحلا بالعرض فاما يكون محمولا على اشي محلا بالذات يكون عينا له ولا يكون محمولا عليه حلا بالعرض  
يكون زائدا عليه ومعنا له وبالجملة معنى عينية الوجود وشي غير وليس هو ان الوجود المصدرى عينية لا معنى انفعالي لا يصلح ان يكون عينا لشي  
من التوافق بل معنى عينية الوجود وشي ان مصداق الوجود المصدرى ومنشأ انشراحه نفس ذات اشي بل ان فهم الامر وزيادته حشيتية ومعنى كونه زائدا  
عليها ان مصداقه ليس نفس ذاته بل شي منضم اليها وان شقوا هذا الحمل عبارة عن كون الموضوع بحسب وجوده وانما يرجي ان الذات

بمعية يصح عنه الحكمية فان كان نفس ذات الموضوع ملائمة لموضوعها او متباينة معه صدق المحل فالحكم الحكمي ومنه حمل بالذات كما قال الحكم بالذات ان يكون  
مصدق المحل نفس ذات الموضوع من حيث هي بلا عرض حيثية زائدة اصلها كفا في محل الذات والذاتيات والوجود على ما تقتضيه او مصداق للوجود  
نفس الذات المتوفرة لا امر زائد يقوم بها انضماما او اشتراكا وان لم يكن نفس ذات الموضوع مصداق المحل بل يكون المصداق اعتبارا امر اخر مما  
يكون المحل الحكمي ومنه حملا بالعرض كما قال الحكم بالعرض ان يكون مصداق المحل خارجا عنها وهو اما ان يكون ذات الموضوع مع حيثية ما خذوة  
فيها سواء كانت انضمامية او اشتراكية كفا في محل الوجود وعلى تقدير كونه زائدا ولا يدري وجبا فاما وبعض الحكماء بقرته هذا انما يتأني على راي من حمل  
الوجود الحقيقي امر متروكا على راي من جعله امر انضماما او مضافا وان كان يكون ذات الموضوع مع ملاحظة مبدأ التحمل كفا في محل الاوصاف  
العينية الانضمامية فيكون محل الوجود على تقدير كونه صفة انضمامية من قبيل محل الاوصاف العينية كالسواد والبياض مثلا على موصوفات متساوية  
ان يكون ذات الموضوع مع ملاحظة امر اخر مباين لهما ومتاينته بينهما كفا في محل الاضافات مثل الفرق والتحت وغيرهما فان مصداق  
حمله ذات الموضوع مع ملاحظة امر اخر مباين واما ان يكون ذات الموضوع مع ملاحظة امر زائد لعدم مصداقه كفا في محل العدييات  
كعدم البصافان مصداق حمله ذات الموضوع مع ملاحظة امر اخر زائد عليه بانه غير مصداق محل الوجود وعلى تقدير العينية ذات الامر  
من حيث هي وعلى تقدير الغير ذات مع حيثية زائدة عليها كحيثية استناؤه الى الجاهل وحيثية صدوره للامر عنه اعلم ان المصداق قد يطلق ويراد  
به مطابق المحل اعني الحكمي عنه وقد يطلق ويراد به علة مطابق المحل اعني علة الحكمي عنه في الواقع وقد يطلق ويراد به علة صدق الحكمية في المحل اعني  
مصدق محل الوجود والمعنى الاول نفس المهيئة بل امر زائد عليها يقوم بها انضماما او اشتراكا كما عرفت في الدرس السابق ولا يمكن ان يؤخذ حيثية الاستناد  
او الصدور معتبرة في مصداق الوجود وهذا المعنى لان هذه الحيثية ان كانت تقيدية كانت متاخرة عن مصداق الوجود لان كل حيثية انضمامية  
او اشتراكية لوجب سبق الوجود عليها ضرورة ان وجود الصفة فرع وجود الموصوف وان كانت تعليلية تكون خارجة عن مصداق الوجود ففكر  
مصدق الوجود ونفس المهيئة فيكون الوجود وعين المهيئة على تقدير اخذ هذه الحيثية تعليلية وان قيل معنى العينية ان لا يكون المصدقة علة في الواقع  
يقال لا يوجب النزاع في عينية الوجود وزيادته في المعنى لا يمكن التفوق به في الممكن اصلا كما لا يخفى واما مصداق حمله بالمعنى الثاني فمراد مصداق  
الوجود والمعنى هو نفس الذات المتوفرة وتلك العلة هي نفس ذات المحل المستقل بالاثارة لا حيثية اخرى فانما بالضرورة متاخرة عن نفس المهيئة  
ومصدق المحل بالمعنى الثالث قد يكون حيثية الاستناد والصدور وقد يكون مشابها بترتيب افعال المهيئة عليها وقد يكون صدق هذا المحل ضروريا  
غير محتمل بالمصداق بهذا المعنى وبالجملة لا معنى لكون حيثية الاستناد والصدور ما خذوة في مصداق الوجود بالمعنى الرابع فاما في قوله تعالى  
فذلك اي مما ذكر من ان النزاع في الوجود والمصدر في ان مصداقه نفس الحقيقة او امر زائد عليها فيقول ان محل النزاع هو الوجود بمعنى مبدأ الحكم  
الذي هو مصداق الوجود والمصدر في انه عين له بالمحل الاول او غيره بالمحل العرضي لان قال القولين واحد وتحقيقا هذا المعنى بما حققنا ان المراد  
من حيثية الوجود وزيادته المحل بالذات وبالعرض لغير ذلك انه لا يلزم من اشتراك الوجود بحسب المعنى الحقيقي بل لا يلزم من اشتراك الوجود  
معناه ان لا يكون علة لان العينية بمعنى المحل بالذات بان يكون مصداق المحل نفس ذات الموضوع لا يتأني في الاشتراك المعنوي وهو يجوز ان يكون  
الامر الكثير فمثلا اشتراك امر واحد مشترك بينهما واما العينية بحسب محل الاول في معنى متاينة للاشتراك المعنوي اذ لا يمكن ان يكون معنى واحد محمولا

على الكثير بل على الاولى ولا يلزم من اشتراكه بحسب اللفظ اثباتا متساوي اثبات العينية فمجرد ان يكون كل من العالماني المختلفه خارجا محمولا عليه بالمرتب  
فما وقع من المص قبل هذا البحث في آخر المقصد الثاني من ان العالمين بالاشترار اللفظي هم العالمون بالعينية محل نظر اذا اشترك المعنوي لاينا  
العينية فلا وجه تخصيص العينية على القول بالاشترار اللفظي وكذا ما وقع عن المحقق الطوسي في التجريد من تفريع نفى العينية على اثبات الاشتراك  
المعنوي محل نظر اذا اشترك اللفظي لا يوجب العينية كما ان الاشتراك المعنوي لا ينافيها فلا وجه تفريع نفى العينية على الاشتراك المعنوي وتبيين ان  
اشترار الوجود المصدري بحسب المعنى لا ينافي العينية بمعنى ان يكون مصداقه ونشأ انتزاعه نفس الذات بل بالزيادة امر وعروض عارض واما  
اشترار الوجود والذي هو مصداقه ونشأ انتزاعه بحسب المعنى فهو ينافي العينية قطعاً وانما يظهر من كلام المص ان الكلام فيه فالقن ذلك ومظهر  
تفصيله قال في الحاشية واجب من المص انه قال في بحث زيادة الوجود ان المراد بالعينية ان ليس في الخارج هويتان تمايزتان احداهما المية  
والاخرى الوجود بل ليس في الخارج الالهية من دون ان يكون هناك امر يسمى بالوجود ثم العقل يضرب من تحليل ينتزع عنه ذلك الامر ويصفه  
به ومصدق هذا الحكم هو عين تلك الهوية العينية كما ينتزع عن زيد مثلاً الانسانية ويحكم بان الانسانية ثابتة له مصداق هذا الحكم ومطابقه له  
الافادات زيد وقال ههنا العالمون بالاشترار اللفظي هم العالمون بالعينية وكذا ما قال ههنا هو في اول النظر وقال ههنا كذلك بعد تدقيق استتبع  
قال بعض الفضلاء في تدقيقه نظر لان عدم التمايز في الهوية لا يوجب العينية بل على الاولى ولا بل بالذات او على تقدير اعتبار الحثية التقليدية  
في مصداق حل الوجود وعلى الممكن يكون زائدا عليه مع عدم التمايز بينه وبين المية في الهوية ولما يريد بالعينية مجرد عدم التمايز في الهوية مع انه مطلقا  
جديد لم يتقبل من احد يلزم منه عينية جميع الامور الانتزاعية مع موصوفاتها لا سيما اذا كانت الحثية التي هي مصداق حلها التقليدية وانت  
تعلم ان عدم التمايز في الهوية يوجب العينية بمعنى المحل بالذات اذ يكون مصداق الوجود ونفس المية بالزيادة امر وعروض عارض ولما اشتملت  
التقليدية فلا بد وان يكون خارجة عن مصداق حل الوجود وكما عرفت فلم يكن مصداق حل الوجود نفس الهوية التي هي مصداق حل  
نفسها واذ تاتى كون الوجود في الممكن مجعولا لا يستلزم كون الوجود زائدا عليه بمعنى نفى العينية بالمعنى المراد ههنا فان مصداق الذاتيات  
التي جعلت في الممكن ولا يلزم من ذلك زيادة الذاتيات على نفس الذات فلا يلزم من اعتبار الحثية التقليدية زيادة الوجود عليها وهذا  
من العينية ليس شتم كما بين جميع الانتزاعات بل في الانتزاعات المنتزعة عن نفس الذات فتأمل بدته النظر قوله والثاني انه اعلم ان  
حاصل الدليل المقام على اثبات عينية الوجود ان الوجود لو كان زائدا على المية وعارضا لما كانت المية من حيث هي مع قطع النظر  
من جميع الامور الخارجية والعوارض العارضة لها معدومة فلا يتصور الواسطة بين كونها موجودة ومعدومة فيلزم من انضمام الوجود اليها انضمام  
المية المعدومة بالوجود فيلزم ان تكون موجودة حال كونها معدومة وهو محال لانه اجتماع النقيضين ومحصل المحل ان المية من حيث  
هي هي ليست بموجودة ولا معدومة بمعنى ان الوجود وكذا عدمه ليس عينا لما ولا جزا فاما لان الوجود والعدم من العوارض والعوارض لا  
ان يكون عينا او جزا او الوجود واما ان ينضم الى المية من حيث هي ولما لم تكن المية من حيث هي موجودة ولا معدومة بالمعنى المذكور لم يلزم  
من انضمام الوجود اليها اجتماع النقيضين ولما كان ههنا توهم ان يقال انه يلزم على هذا ارتفاع النقيضين في مرتبة المية لعدم تحقق الوجود  
والعدم كليهما في تلك المرتبة وهو محال اجاب عنه محشى بقوله حاصله ان يجوز ارتفاع النقيضين في المرتبة يعني ان ارتفاع النقيضين

استعمل عبارة عن ارتفاعها في نفس الامر واللازم منها ارتفاعها في المرتبة فان ذلك اي ارتفاع النقيضين في المرتبة يرجع الى ارتفاع المرتبة  
عن النقيضين سلب الوجود والعدم في مرتبة الذات والثاني يرجع الى سلب الذات والثاني معناها اي عن النقيضين وهو ليس مستحيل فان  
نفي الجزئية والعينية من احد النقيضين كالوجود مثلاً لا يستلزم اثباتها للنقيض الاثر كالعدم حتى يلزم اجتمع النقيضين عند ثبوت الوجود  
لما لا سلبها من عدم لا يوجب اثباتها للوجود حتى يلزم اجتمع النقيضين عند عدم المية سلبها من النقيضين ليس بحال لانه لا يوجب  
اجتماعها ولا ارتفاعها في نفس الامر والحاصل ان ارتفاع الوجود والعدم عن المية معناها ارتفاع الجزئية والعينية عن الوجود والعدم في  
الى المية ضرورة ان الوجود والعدم كليهما من العوارض وسلب العوارض واجب عن مرتبة الامر ونفي قوله المية من حيث هي  
لا موجودة ولا معدومة ليس ان المية من حيث هي ليست بموجودة في نفس الامر ولا معدومة فيها حتى يلزم ارتفاع النقيضين بل معناها  
ان مرتبة المية مسلوقة عن عينية الوجود والعدم وجزئيتها بمعنى انها ليسا بعينين للمية ولا جزئين منها وهذا ليس بحال لانه ليس ارتفاع  
النقيضين حقيقة فاذا انضم اليها الوجود ونصيب موجودة واذا انضم اليها عدم نصيب معدومة ولا يلزم هنا ارتفاع النقيضين ولا اجتماعها  
في نفس الامر ولا احتمال في ان لا يكون مفقود شئ من النقيضين عينا ولا جزأا لشئ كما ان مفقود الانسان وسلبه ليس علينا الواجب سبحانه  
ولا جزأا منه ونفيه نظريتين وهذا ان النقيض الوجود في المرتبة سلب الوجود فيها على طريق نفي المقيد لا المعنى المقيد يعني ان نقيض الوجود في المرتبة  
انما هو سلب المقيد يعني ان الوجود المقيد يكون في المرتبة مسلوب فالوجود مقيد بكونه في المرتبة والسلب مطلق وليس نقيضه السلب المقيد  
فان النقيض عبارة عن الرفع لا عن اليجاب والسلب المقيد ايجاب عدلي فالحاصل الاستدلال بان الوجود لو كان زائلا لكان مسلوبا  
عن مرتبة الذات فكانت معدومة اي لا تكون موجودة في مرتبة الذات فتقول المية من حيث هي ليست بموجودة تفصيل القول  
المية من حيث هي معدومة فلا يصح القول بان المية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة بل تكون معدومة فعلى تقدير سلب الوجود  
يلزم ارتفاع النقيضين وفيه نظر فمقتضى ان مقصود المص والشراح ان المية في مرتبة الذات ليست الا بالى والعوارض مسلوقة عنها في  
انها ليست عينا لما لا جزأا منها فالمية من حيث هي ليست بموجودة ولا معدومة بمعنى ان الوجود وكذا عدمه ليس عينا لما لا جزأا منها  
فالمقصود من ارتفاع النقيضين في المرتبة هذا المعنى فخطوون ارتفاع النقيضين استحليل وهو عدم صدقها عليها اصلا في مرتبة من  
المراتب والحاصل ان الثابت في مرتبة الذات لا يكون الا ما هو ذاتي لما وظاهر ان الوجود وكذا عدمه ليس بقلى للمية منجس سلب الوجود  
والعدم وسائر العوارض من المية فمعنى قولهم ان الوجود والعدم مسلوبان عن مرتبة المية انما ليسا بجزأين من المية ولا عينيها لاما وبنا  
المعنى صحيح بلا مية وليس هذا ارتفاع النقيضين حقيقة فاقال المحشى ان نقيض الوجود في المرتبة سلب الوجود فيها على طريق نفي المقيد لا  
المقيد يعني ان استحالة ارتفاع النقيضين ليست بحسب ظرف دون ظرف كما يتهدد بالخطأ السليمة كيف وارتفاعها في ظرف يستلزم  
اجتماعها في ذلك الظرف لا ايضا هو مرادهم بارتفاع النقيضين في المرتبة كما قد عرفت والقول بان ارتفاع النقيضين في المرتبة يرجع الى  
ارتفاع المرتبة عنها يعني ان مرجع ارتفاع النقيضين عن المرتبة الى ان المرتبة مرتفعة عنها بمعنى ان النقيضين ليس واحد منها عين الذات  
ولا جزأا منها ولا لقاية فيه مع كونه من قبيل اشتباهه صدق القضية بوجهه وذلك لان مرجع القضية عبارة عن مفقودها ولا يوجب



ان مضمون التفضية بغير مصدرها فان المصداق مقدم على التفضية فانه عبارة عن كون الموضوع بحيث ثبت له الحمل او سلب عنه والمضمون عبارة عن اخذ مبدأ الحمل مضافا الى الموضوع وبها متغيران وارتفاع المية عن تقيضين مصداق التفضية فلا يكون مرجعا لبعض الملو بالمرج المآل دون المضمون وهذا إطلاق شائع فلاننا نشته الان في اللفظ ساقط بوجه آخر ايضا وهو ما بينه بقوله لان الكلام هو سلبا ثابت لاني السلب الثابت يعني ان الكلام في سلب الوجود الثابت في مرتبة المية لاني السلب العدولي سلبا تقيضين كالوجود والعدم يعني سلبها البسيط في المرتبة يرجع الى سلب المرتبة عن احدها كالوجود وسلب سلبها عنه لان الوجود في المرتبة تقيضه سلب الوجود عنها سلبا بسيطا وبها هو العدم ومعناه سلب المرتبة عن الوجود سلبا بسيطا فعلى تقدير سلب العدم ايضا عن المرتبة كان معناه سلب سلب المرتبة عن الوجود وانما اذا كان العدم يعني السلب الثابت فيكون بآل ارتفاعها سلب المرتبة عن الوجود والعدم الثابت اذ ليس معنى العدم على هذا سلب المرتبة عن الوجود بل معناه سلب المرتبة عن الوجود وهو لا سلب المرتبة عن احدها وسلب سلبها عنه ظاهر الفضاخرة

اقتنع خلواشي عن كونه ذاتيا وغير ذاتي وقد عرفت ان مرادهم بسلب العدم عن مرتبة المية سلب عينية العدم وبخبر طيفه فكلما سمع في العدم الثابت لاني السلب البسيط فبالفصواب في الجواب عن الاستدلال ان يقال المية من حيث هي معدومة والوجود في غير المية من حيث هي معدومة ولما يلزم عند انضمام الوجود اليها اجتماع التقيضين لان هذا الوجود عارض وتقيض الوجود في مرتبة العارض سلب الوجود في هذه المرتبة لا سلب الوجود في مرتبة المية فالعدم الذي في مرتبة المية ليس تقيضا للوجود حتى يلزم التناقض من انضمام المية اليها وسياتي تحقيق المقام وتفضيله ان شاء الله تعالى وبهذا الكلام في غاية السخافة ما دأبنا فلان مناف لما قال سابقا ان معنى قولنا المية من حيث هي معدومة ليست بموجودة لان تقيض الوجود في المرتبة سلب الوجود فيها على طريق نفى المقيد لا النفي المقيد وهذا النفي صادق في مرتبة المية فعلى تقدير انضمام الوجود اليها يلزم اجتماع التقيضين وانما ثانيا فلان الكلام في الوجود عارض والعدم العارض لاني الوجود والعدم في المرتبة وما قال بعض الاكابر في توجيه كلامهم ان لا يلزم من المعدومية في مرتبة الذات المعدومية بحسب الواقع بان لا يعرض الوجود اصلا فلاننا تناقض بين سلب الوجود في المرتبة وبين عرض الوجود فلما حصل لانه ان كان المراد من المعدومية في مرتبة الذات ان العدم هو انما فلا يخفى مخالفة مع ان مناف لما قال سابقا ان الكلام في نفى المقيد لا النفي المقيد وان المية معدومة معناه ليست بموجودة وان كان المراد من معدومتها في مرتبة الذات ان العدم المقابل للوجود صادق في مرتبة الذات فمع بطلان يلزم المعدومية بحسب الواقع كما لا يخفى واما ثالثا فلان سلب الوجود في مرتبة العارض الذي هو تقيض الوجود في هذه المرتبة يتحقق في مرتبة المية لعدم تحقق تقيضه اعني الوجود في تلك المرتبة فلم يتحقق ذلك السلب ايضا في مرتبة المية لزم ارتفاع التقيضين فبذلك المرتبة وهو تمثيل في جميع المراتب كما صرح به قولهم وتخصيصه مخلص الاختيار شق ثالث في انضمام الوجود الى المية وهو انضمامه الى المية وحده يعني الى نفس المية من حيث هي لا الى المية الموجودة ولا الى المية المعدومة حتى يلزم التناقض او وجود المية قبل وجودها ولا يخفى انه اي تقيض الجواب بهذا النمط انما الكلام المذكور في شرح التجربة وهو بهذا الوجود لو كان زائدا على المية لكان حصة قائمة بها فلان اقيم بالمية الموجودة او بالمية المعدومة لعدم الواسطة وكلاهما لان اما الاول فلا يستلزم ان يكون المية موجودة قبل وجودها واما الثاني فلان يلزم ان يتحقق التقيضان

ان يكون المتيقن موجودا ومعدومة معا وتقرير الجواب انه يقوم بالميتة من حيث هي لا بالميتة المعدومة ليلزم التناقض ولا بالميتة  
الموجودة ليلزم وجوب الميتة قبل وجودها فظاهر ان هذا التقرير لا يلزم ما ذكره المصنف في تقرير الدليل اذ ليس فيه الا التزام التناقض على تقدير  
كون الوجود لا يلازم على الميتة عارضا لها وليس فيه التزديد بين المتيقنين حتى يجاب باختيار شق ثالث ونعانية التوجيه ما فاد بعض الكاظمين  
قد ان الشارح لما منع اول كون الميتة معدومة في مرتبة الذات بل ليست موجودة ولا معدومة في مرتبة الذات فكان القائل ان  
يرجع ويقول نعم الميتة ليست في مرتبة الذات موجودة ولا معدومة لكن عروض الوجود للميتة الموجودة او المعدومة فخص الجواب على  
وجه اللبقي للمستدل طمع في الرجوع لا يقال لا يصح انضمام الوجود الى نفس الميتة لان الوجود من العقولات الثانية وهي تعرض العقول  
الاولى في الذهن ولا بد من تقدم وجود المعروض على العارض فيلزم ان يكون الميتة موجودة فية قبل وجودها لا نقول كونه من العقول  
الثانية يستدعي كون الذهن ظرفا للمعرض لا كون الوجود الذي قيد المعروض وشروطا للمعرض حتى يلزم وجوب الميتة قبل وجودها وكون  
الذهن ظرفا للمعرض انما يستدعي الاشتراك بين المثبت والمثبت له لا الفرعية حتى يلزم الاستحالة وتحقيق المقام ان القول بان الوجود  
قائم بالميتة من حيث هي هي ليس معنى محصل لانه ان كان المراد بالميتة نفس الميتة بلا امر لها فهي في المرتبة المتقدمة على قيام الوجود  
بها اما ان تكون ذاتا فتكون مصداقا للوجود وصحى لا تنزاعه فيلزم قيام الوجود بها اذ معنى قيام الوجود بها ليس الا كونها معها لا تنزاع  
او ليست ذاتا فهي لا تشي بغيرها معنى قيام الوجود بها اصلا والقول بان الوجود قائم بالميتة من حيث وجودها في الذهن فخصه  
لان الميتة المعروضة لتلك الحثية في الذهن بان تكون تلك الحثية قيد المعروض الوجود او شرط قيام الوجود بها او يكون ظرف قيام  
الوجود بها هو الحياطة الذي هو ظرف عروض هذه الحثية لما انا توجد في خصوص الحياطة الذي ولا ينبغي ان الكلام هنا ليس في مرتبة  
الحكاية الذهنية بل في التعايف الميتة بالوجود في نفس الامر وموجودة للميتة في نفس الامر ليست عبارة عن كونها معروضة لحثية معينة  
في الحياطة الذي ولا مشروطة بحثية ذهنية ولا مشروطة بحياطة الذي ولا ريب ان معنى الوجود الذي يصف الذهن به الميتة في مرتبة الحكاية  
الذهنية قائم بالان لا بالميتة فتأمل ولا تغفل قوله قيام الصفة اه اعلم ان للتبوي معان الاول لا يكون السلب جزءا للمفهوم والثاني  
ما من شأن الوجود والحياطة والثالث الوجود الخايع والمراد بهما المعنى الاول لان الوجود باعتباري قد عرفت ان الوجود يطبق على عينيين  
الاول المعنى البديهي الذي لا يغير عنه بالفارسية بهستي وهذا المعنى اعتباري اتنامي ولا ينزل في عينيين وزيادة هذا المعنى لا ينطبع على  
ان يكون عينيا تشي بنس الاشياء بل هذا المعنى يخرج عن الاشياء بعد تحققها والثاني ما هو مصداق لهذا المعنى لا ينطبع ومنشأ الانشراح  
متحقق في نفس الامر بلا اعتبار معتبر وفرض فارض والاختلاف في العينية والزيادة ما هو في تقدير كونه نالها لا بد ان يكون ما صفة  
انضمامية قائمة بالميتة قيام الصفات الانضمامية بوصفها وتاما كان انضمام صفة الى بوصف فخرها على وجود الموصوف فذلك معنى الانضمام  
شي الى ما ليس بشي فيكون الميتة وجود قبل الوجود مع بطلانها بالبيان فتأمل الوجود ان كانا متعينين يلزم تقدم الشيء على نفسه وان كانا  
متغايرين جرى الكلام في الوجود السابق وهكذا حتى يلزم التساهل صفة متزمنية قائمة بالميتة قيام الصفات الانشراحية بوصفها متسا  
وعلى هذا لا يمكن ان يكون الوجود من محارص الميتة فيكون الميتة مرتبة واقعية لا يكون فيها مصداقا للوجود وضرورة انه لا بد ان يكون لها حظ من

تقدم على مرتبة العارض فيلزم تقدم المية بالوجود على الوجود من ان الوجود يكون موجودا بالوجود المية فيكون العارض عارضا لنفسه  
من دون تغاير اصلا ولا سبيل الى القول بان وجود تلك الصفة عينها اذ على هذا يجوز ان يكون وجود الذات عينها اذ الفرق بين موجود  
وموجود في هذا الحكم غير معقول وايضا عينية الوجود عندهم مستلزم للوجود فيستحيل ان يكون وجود تلك الصفة عينها والحاصل ان الوجود  
لو كان صفة زائدة على المية فلا بد من ان يكون قائما بالمية قيا بالانضمام او انتزاعا على التقديرين قيا بها بالموصوف فرع لوجوده اذ  
تقدم الموصوف على العارض اي عارض كان وانتزاعه عنه في نفس الامر ضروري واما انتزاعه عنه في مرتبة الحكاية الذهنية فلا  
كلام فيه اذ هذا الاتصاف ليس منطوقا للموجودة وليس هذا الوجود قائما بالمية بل هو قائم بالذهن فثبت ان الوجود منتزع  
عن نفس المية وليس من عوارضها اصلا فحكاية نفس الذات وليس معنى قائما بالذات انضماما او انتزاعا وبهذا  
يظهر جواب المصم والشاح لا يرجع الى طائل وتقييم الصفة بالتبوتية اقرار عن محمول سالت المحمول فانه عند المتأخرين لا يستدعي وجود  
الموصوف وان قيل ان تقييم الصفة بالتبوتية مما لا وجه له فان الصفة السلبية اليفتحه يقتضي وجود الموصوف كما في معدولة المحمدي لم  
خروج محمول هذه القضية بهذا التقييم يقال خروج محمول المعدولة المستدعي لوجود الموصوف بالاتفاق لا يفي المقصود اذ المقصود ان  
الوجود لكونها صفة بتبوتية يقتضي وجود موصوفها واستدعاء بعض الصفات السلبية وجود الموصوف لا يضر استدعاء الصفة التبوتية  
لوجود موصوفها حتى يضر ما هو المقصود وتحقيق المقصود من هذا التحقيق الاجابة عن الوجه الثاني من الاستدلال واستعرف انه لا يفي  
ولا يسمن من جمع ان طبيعة الاتصاف من حيث هي مع قطع النظر عن كونه خارجيا اذ هذا يستدعي تحقق الموصوف طلقا سواء كان  
تحققه في الخارج او في الذهن والاتصاف الخارجى يستدعي تحققه في الخارج كاتصاف الجسم بالسواد واما القسم من الاتصاف يستدعي  
ثبوت الحاشيتين معاني طرف الاتصاف والاتصاف الذهني يستدعي تحققه في الذهن كاتصاف المغموم بالموصوئية والمحمولية لان  
المغموم بوجوده الذهني متصاق للموصوئية والمحمولية واما الصفة فهي بخصوصها او لا بخصوصها بمنزلة عن هذا الحكم وذلك لان صحة  
انتزاع الصفة عن الموصوف كاف في هذا المعنى انما يستلزم ثبوت الموصوف في الواقع لا ثبوت الصفة فيه ايها وذلك لان الاتصاف  
زيد مثلا بالعمى حسب وجوده في الخارج وليس في الخارج الا زيد بيانه اذ اقيس الى البصر يكون البصر مسلوبا عنه بالفعل ثانيا لما نقده  
الفرقية فيحكم عليه بانه متصف بالعمى حكما صادقا لوجود موصوفه في الخارج على وجه يصح للعقل انتزاع الصفة عنه وصديق هذا الحكم لا يتبع  
الاثبوت الموصوف على الوجه المخصوص ذلكا يمكن ان يكون المعنى السلبى موجودا في الخارج وتفصيله ان طبيعة الاتصاف يستلزم ثبوت  
الحاشيتين في ظرف والا على سبيل التوقف اعلم ان الضرورة العقلية شاهدة بان وجود الموصوف ضروري في ظرف الاتصاف في مطلق  
الاتصاف واما ثبوت الصفة بنفسها في ظرف الاتصاف فليس بضروري فيه ووجوده في ظرف آخر سوى ظرف الاتصاف لغوي ذلك  
الاتصاف فاتصاف زيد بالعمى بالضرورة العقلية كما يستدعي تحقق زيد والسما في الخارج على وجه يصح انتزاع المعنى والفرقية عنها لا وجود المعنى  
والفرقية بنفسها في الخارج او في ذهن من الاذهان اذ ليس زيدا معى في الخارج لوجوده المعنى في ذهن غيره وشكلا لا السواد فبقا بالفرقية الموجودة  
في ظرف آخر غير ظرف الاتصاف وبالحكمة والممكن الصفة موجودة في ظرف الاتصاف فوجوده في ظرف آخر لولا ما دخل له في ذلك الاتصاف

اصلاً فان قلت قد صرح الشيخ في الآيات الشغار بان ما لا يكون موجوداً في نفسه استحالة ان يكون موجوداً الشيء فوجب وجود الصفة في مطلق الانصاف في اي ظرف كان قامت ظاهراً بوجود الصفة في ظرف الانصاف ليس بضروري في مطلق الانصاف اذ لا وجود للشيء والفوقية في ظرف انصاف زيد بالعمى والسواد بالفوقية ووجود العمى والفوقية في ذهن من الاذنان العالية او السافلة لغو في انصاف زيد بالعمى والسواد بالفوقية في الخارج وبهذا لا كما يقال زيد تصنف بالسواد الذي في عمه ونظيره وجود الصفة ليس بضروري في مطلق الانصاف بل بقدر الضرورة صحة انتزاعاً عن الموصوف فتكون موجودة بالتبع بوجود المنشأ وخصوص الانصاف لا انتزاعاً يستلزم ثبوتها في ثبوت الموصوف والصفة في ظرف الانصاف على سبيل التوقف اعلم ان الانصاف الانضمامي يكون بانضمام الصفة الى الموصوف في ظرف الانصاف كاتصاف الجسم بالسواد في الخارج فهو يستدعي ثبوت الحاشيتين معاً في ظرف الانصاف ولا بد ان يكون الانضمام متاعزلاً عن وجود المنضم والمنضم اليه فالخارج في الانصاف الانضمامي ظرف لمصدق الانصاف بالصفة الموجودة في الخارج لا لمصدق وجود الانصاف الذي لا وجود له في الخارج فمصدق انصاف الجسم بالسواد ذات الجسم المنضم اليه السواد لتحقيق في الخارج هو متاعزلاً وجوده الانصاف معناه المصدرى الذي لا يتحقق له الا في الذهن قال كون الخارج ظرفاً للانصاف والثبوت الى كونه ظرفاً للحكي عنه بالانصاف والثبوت فالخارج اذا كان ظرفاً للانصاف بالصفة الموجودة في الخارج يكون ظرفاً للثبوت هذه الصفة ايضا اذ لا فرق بين الانصاف والثبوت الا بان الارتباط الذي يكون بين الموصوف والصفة اذا كانت بالموصوف يسمى انصافاً واذا كانت بالصفة يسمى ثبوتاً فلي تقدير كون الصفة موجودة في الخارج الخارج كما لا نظرف للانصاف ظرف للثبوت ايضا وبهذا يظهر ان ما قال بعض ناظري كلام محشي ان الانضمام لمعنوم متاعزلاً والمعنوم معنى نسبي انتزاعي يحصل في الذهن فهو فرع الحاشيتين في ضرورة ان تحقق السببية في الذهن فرع تحقق المستبين فيه وبهذا لا نظرف لاتفاوت في الانصاف الانتزاعي والانضمامي فان الانصاف الانتزاعي فرع الحاشيتين في الذهن اذ اعلم كون الفوقية مثلاً صفة للسواد لا يعقل الا بعد العلم بالسواد والفوقية واما منشأ الانضمام فهو المعبر عنه بهذا اللفظ والمنشأ كثيراً ما يعبر بلفظ ما هو منشأ له كالوجود وهو انما يكون للوجود الخاص للحال لا بترتيع معنوم الانضمام والحلول فتقول لمحشي ان الانضمام فرع الحاشيتين في ظرف الانصاف في حيزه الخاص بل المطلأ فان الوجود الخاص للصفة وان كان فرعاً لوجود الموصوف لكن لا يكون فرعاً للصفة والالزام الدورق والتوقف في الانضمام بالنظر الى المنشأ انما يكون بالنظر الى الموصوف فقط وخصوص الانصاف الانتزاعي يستلزم ثبوت الموصوف في ظرف الانصاف وثبوت الصفة في ظرفها اعلى سبيل التوقف اعلم ان الانصاف الانتزاعي في ظرف لا يستدعي التحقق للموصوف في ذلك النظم لا تحقق الصفة فيه كتحقق الموصوف في ذلك النظم صحيح لانتراع الصفة عنه فيكون المصنفة تحقق تبعية تحقق موصوفه وتحقق الصفة بنفسها في ظرف من الظروف لغو في ذلك الانصاف فانه اذا لم تكن الصفة مستتحقة في ظرف الانصاف فوجودها لا وجود لها في ظرف آخر سواداً فانصاف زيد بالعمى في الخارج انما هو لان زيد موجود في الخارج باجمه صحيح لان يتزعم عنه العمى الا لان للعمى وجوداً في الخارج بوجه وغيره وجود زيد في ذهن من الاذنان بوجوده غير وجوده فظهر ان القول بوجود الصفة وثبوتها في ظرفها كما صدر عن محشي تبعاً للمعنى الذي واني وانما به مفسضة الملائمة اليها وبعده التمسيد شرح في تقرير الجواب وقال في انصاف الوجود وكذا في انتزاعه يستلزم ثبوت الموصوف في ظرفه الذي به وجوده فلا بد ان

كون الشيء موجداً ومترتباً على نفسه ولا تقدم شي على نفسه ولا التمس اعلم انك قد عرفت سابقاً ان الوجود ليس وصفاً عارضاً للمهية في نفس الامر لانضمامها ولا انتزاعاً  
 بل ليس في الواقع النفس المهية والوجود وحكاية عن نفس الذات المتقررة في الواقع ومعنى قولنا المهية موجودة وليس لها متصفقة بصفة زائدة مسماة  
 بالوجود بل نسبة الوجود الى المهية نسبة الانسانية الى ذات الانسان فكما ان الانسانية ليست صفة زائدة عارضة للانسان انضماماً او انتزاعاً كذلك  
 الوجود ايضا ليس صفة زائدة عارضة للمهية انضماماً او انتزاعاً وعلى هذا الاسنى الاتصاف للمهية بالوجود او بالاتصاف انما يكون بالصفة الزائدة العارضة  
 ولو كان الوجود من الصفات الانتزاعية لكان تأنيلاً بالمهية قيام الانتزاع في الانتزاعية بموضوعاتها فيكون الوجود عرضاً للمهية موضوعاً فكلما  
 المهية متقدمة عليه بالوجود وتقدم الموضوع على اعراضه فتكون المهية مصداقاً للوجود قبل عرض الوجود ولما فتكون موجودة قبل عرض الوجود ولما  
 وبالجملة لا يتصور لمهية ما مرتبة لا يكون فيها صحي الانتزاع معنى الوجود فلا يمكن ان تكون المهية موصوفة بالوجود وصفاً تاماً بها وليس لها مرتبة  
 تحصل قبل ان ينتزع عنها الوجود اى قبل ان يتصف بالوجود اذ معنى التصاف للمهية بالوجود وهو صحتان ينتزع عنها الوجود فان قلت المراد بالاتصاف  
 الانتزاعي المعنى الاعم الشامل لخطا الاتحادى كالتصاف للمهية بالاجزاء العقلية وهذا الخوض من الاتصاف يستلزم وجود الموصوف من غير توقف عليه  
 واتصاف المهية بالوجود وكذلك لا يلزم تقدم الشيء على نفسه وتخلل الامر الخارج في ثبوت الذاتى وما في حكمه لما هو ذاتى له قلت على تقدير ان يكون المراد  
 بالاتصاف المعنى الاعم الشامل لخطا الاتحادى ويكون التصاف للمهية بالوجود على نحو التصاف للمهية بالاجزاء العقلية يكون مصداق الوجود ونفس المهية  
 بلا مزيد عليها ما يكون حال الذاتيات بالقياس الى الذات ولا تكون المهية متصفقة بالوجود في الواقع فيكون الوجود وعينا للمهية لازماً عليها  
 اذ لا داهية للمهية ليس لاجل عليها حتماً بالذات كما هو مجرى مجرى سابقاً فيكون هذا التسليم للدليل لاجاباً عنه مع انه يابى عن ارادة هذا المعنى  
 قوله في مرتبة الحاصل اذ على تقدير اخلول يكون الوجود عرضاً للمهية موضوعاً فيلزم بالزوم والحاصل انما ان يقال الوجود من عوارض المهية  
 او يقال انه ينتزع عن نفس المهية بلا مزيد له وحاله بالقياس الى المهية حال الانسانية بالقياس الى الانسان على الاول يلزم بالزوم ولا يجزى  
 المتلفظ بالخطا الاتحادى الى طائل وعلى الثانى مع اياه العبارة عن ارادة هذا المعنى يكون ما ذكره لمعنى تسليماً للدليل لاجاباً عنه ثم ان الكلام ليس  
 في الوجود والمصدرى بل في مصداقه ونشأ انتزاعه ونشأ انتزاعه لا يمكن ان يكون امر انتزاعياً اذ لا يتحقق للانتزاعيات الالهيانية ما ينشئ  
 بالآخرة اما الى نفس المهية اولى امر انتزاعى فيلزم بالزوم ولا ينشئ ما ذكره لمعنى تسليماً للدليل لاجاباً عنه ثم ان الكلام ليس  
 جد لان الصفة سوا كانت انضمامية او انتزاعية لابد وان تتأخر عن نفس ذات الموصوف لانها قائمة في موصوفة قيا بالانضمام او انتزاعاً  
 فتكون متأخرة عن موصوفة الذى هو موضوعه قطعاً نعم على تقدير كون الوجود منتزاعاً عن نفس المهية يكون الوجود عبارة عن حكاية عن نفس  
 تقرر الذات ولا تكون المهية متصفقة بالوجود في الواقع فلا يكون الوجود متأخراً عن نفس الذات التى في مرتبة الحكاية ولما في مرتبة المصداق فليس  
 هناك امر ان حتى يتصور الفرعية لكن لا يكون الوجه صفة اصلاً لانضمامية ولا انتزاعية فتأمل بركة النظر ولما في مرتبة المحل اى في مرتبة الحكاية  
 فمطلق ثبوت الشيء للشيء سواء كان الثبوت ذاتياً او عرضياً يتأخر عن ثبوت الثبوت له فلا محذور فيه لان المحمول الذى هو المشتق يتأخر عن  
 قيام مبدئ انضماماً او انتزاعاً والحاصل ان المحل حكاية عن الاتحاد بين الموضوع والمحمول لما كان المحمول مشتقاً بالاتحاد الذى بين الموضوع  
 والمحمول لمشتق محلى عنه المحل فصدق المحل تحقق الاتحاد فى الواقع ونشأ بالاتحاد قيام المبدأ انضماماً او انتزاعاً فالاتحاد والمهية بمفهوم الموجود

فرع وجودها بنافية ما يلزم من خرم مفهوم الموجود عن المبدأ أعني الوجود ولا استحالة تفيه فان لم يستحق فرع المبدأ اذ كانت تعلم انه اذا كان منشأ الوجود  
 مع الموجود قيام المبدأ انضماما او انشرا فلا بد من تقدم الموصوف بالوجود على قيام المبدأ فيلزم الاستحالة المذكورة ولا يجرى ما ذكره الى ان  
 التحقيق ان قولهم ثبوت شئ في فرع ثبوت المبدأ له ومثاخره تحيل معينين الاول ان ثبوت شئ في الذهن يعني في مرتبة الحكاية فرع  
 ثبوت المبدأ له في الواقع في اى ظرف كان والثاني ان ثبوت شئ في الواقع فرع ثبوت المبدأ له في الواقع فان اريد المعنى الاول ان  
 حتى اذا ريب ان الحكاية بثبوت شئ في الواقع ولو بثبوت الوجود للشئ او ثبوت ذاتياته او ثبوت صفة اخرى لا يمكن صدقها اذا كان المبدأ  
 له موجودا في الواقع اذ لا يمكن ان يصدق الحكاية بثبوت صفة او شئ لها هو معدوم مخض ولا شئ يثبت ولا يلزم من ذلك تقدم الوجود  
 على الوجود اذ الحكاية بثبوت الوجود للشئ انما يمكن اذا كان ذلك شئ موجودا فان الموجبات باسرها كاذبة عين عدم الموضوع ضرورة ان  
 الحكاية فرع محكي عنه هو المبدأ له سواء كان نفس ذاته المتقررة او من حيث انضمام وصف الى نفس ذاته او بحيثية اخرى لاحقة لذاته المتقررة  
 نعم صدق الحكاية بثبوت شئ في الواقع لا يتوقف بحسب مصداقها على ثبوت المبدأ له في الواقع كليا اذ ليس كل حكاية متوقفة بحسب مصداقها  
 على ثبوت المبدأ له لان الحكاية بثبوت الذات في الذات او ثبوت الوجود لها ليست متوقفة بحسب المصداق على وجودها اذ ليس في مثل هذا  
 المحل تعدد بحسب المصداق حتى يكون هناك شئ ثابت وشئ ثبت له بل هناك شئ واحد هو نفس الذات ثم العقل كله الى ثابت وثبت له  
 بل انما يكمل بصحة فيما يكون المحمول صفة زائدة عارضة للموضوع حتى يكون المحكي عنه ذات الموضوع مع صفة زائدة عارضة لها فيكون  
 ثبوت تلك الصفة متوقفا على ثبوت المبدأ له واما المعنى الثاني من المعنيين فيصير ايضا اذا شك في ان ثبوت شئ في الواقع فرع  
 تحقق المبدأ له ولا يتقضى ثبوت الوجود او الذاتيات للشئ اذ ليس هناك النفس الذات فالحق ان الحكاية بثبوت شئ في فرع فعلية  
 المبدأ له اى فرع نفس ذاته المتقررة وبها هو المعنى بقولهم ثبوت شئ في فرع ثبوت المبدأ له وليس المراد به مناه الانطباع بل المراد بمصداقه  
 اعني نفس ذات المبدأ له وبها التحقيق من خواص هذا التعليق فان قبل ثبوت المحمول للموضوع في مرتبة المحل مفاد العقد في العمليات المبررة  
 الا في العملية البسيطة التي محمولها الوجود اذ مفاد العقد في العملية البسيطة ثبوت الموضوع في نفسه لان وجود شئ هو نفس موجودته  
 وليس وجوده اى وجود الوجود ووجوده لا يطابق في الموضوع بل وجود الموضوع مفاد وجود ثبوت زيد لا ثبوت الوجود ولزيم فليس ثبوت  
 للغير وانما يضطر اليه في الحكاية للضرورة العقدية فعلا عن ان يستمدى ثبوت المبدأ له وما لا يوجد يكون وجود الشئ عبارة عن نفس موجودته  
 ما قال الشيخ في التعليقات وجود الاعراض في نفسها هو وجودها في موضوعاتها سوى ان العرض الذي هو الوجود لما كان عمالا لها اى  
 لساائر الاعراض حاجتها اى حاجتها لساائر الاعراض الى الوجود حتى يكون موجودا يعني ان سائر الاعراض سوى الوجود محتاجة الى الوجود ولكون  
 موجودة واستغناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجودا يعني ان الوجود لما لم يكن محتاجا الى الوجود في كونه موجودا لم يصح ان يقال ان وجوده  
 في موضوعه هو وجوده في نفسه يعني ان الوجود وجودا لما يكون للبياض وجود سوى وجود الجسم بل يعني ان وجوده في موضوعه هو نفس وجوده  
 موضوعه وليس له وجود سوى وجود الموضوع اعلم ان محصل الاعراض ان ليس للوجود ثبوت للغير لانه ليس صفة قائمة بالمهية بل هو متفرع عن  
 نفس المهية وبها لا يصح الاعلى تقديره يكون مصداق الوجود ونفس المهية باعرض عارض وكلام الشيخ يعني على ما ذهب اليه من ان مصداق



الوجود على الحقيقة المكتوبة ومعناه على مذهبه ان الوجود كونه عرضاً قائماً بالهئية بحيث لا ينفك سائر الاعراض حتى ان لها وجوداً هو وجودها على الحقيقة وليس  
 للوجود وجوداً على الحقيقة منتسب الى موضوعه الا لتساكيات الوجودات بل هو بنفسه ناعت لموصوفه مرتبطة بالوجود فاعني ان الحقيقة بخلاف  
 سائر الاعراض فان لها وجوداً فعلياً قائماً به يرتبط موضوعاتها وليس مثله ان الوجود الذي مصداقه نفس الهئية ليس له وجوداً على الحقيقة  
 بل وجوده في موضوعه هو نفس وجود موضوعه بخلاف سائر الاعراض حتى يصح التايد على هذا التقدير لا معنى لكون الوجود عرضاً ولا لكون  
 مصداقه موضوعاً كما لا يخفى على من لم يعمى بكم في كلام الشيخ كلام لان الوجود على تقدير كونه عرضاً لا بد ان يكون له وجوداً على الحقيقة قائماً  
 به احياناً فلا معنى للفرق الذي ذكر بين الوجود وبين سائر الاعراض اذ على تقدير حصول الوجود في الهئية يكون للوجود وجوداً معني في  
 الهئية قطعاً والفرق بين عرض وعرض في هذا الحكم تحكم محض قلنا لا يلزم من ان لا يكون وجوده في نفسه وجوداً في الموضوع ان لا يكون  
 له وجود في الموضوع يعني ان الوجود وان لم يكن موجوداً بنفسه قائماً بالموضوع قيام الصفات الانفعالية بموصوفاتها لكن لما وجد وجودها  
 انتزاعاً فلا يلزم من عدم كون الوجود موجوداً بنفسه في الموضوع ان لا يكون له وجود في الموضوع وقيام به قيام الصفات الانفعالية بموصوفاتها  
 كيف وقيام الوجود بالهئية ضروري لان مصداق كل مشتق قيام المبدأ فلو فرض ان الوجود غير قائم بالهئية لم يصدرق قولنا زيد موجود مثلاً  
 وانت تعلم ان الوجود لو كان قائماً بالهئية كان عرضاً والهئية موضوعاً بالقياس اليها فاما ان يكون قيامه باقياً ما انضمامياً او قياً ما انتزاعياً  
 فالاول بطء قطعاً كما عرفت وعلى الثاني يكون الوجود موجوداً بالهئية فيلزم عروض الشيء نفسه بالضرب التام على ان الاوصاف في  
 الانقسام الانتزاعي ليست موجودة بغيره فلو كان الوجود موضوعات بل ليس الوجود الا لموصوفات بحيث يصح انتزاع الاوصاف عنها فقيام  
 الاوصاف الانتزاعية بموصوفاتها عبارة عن محضة انتزاعها عن موصوفاتها وليس لها الحقيقة قيام بموصوفاتها واطلاق القيام هناك  
 على سبيل المجاز فالاشتقاق الذي مبني وصف انتزاعي ليس صدقه على شيء منوطاً بقيام مبدئ بموصوفه حقيقة فصدق مطلقاً مشتق على شيء غير مستلزم  
 لقيام مبدئ الاشتقاق فاعلم ان ما قاله هنا من ان ما قال في فروع الحواشي ان الوجود ليس عرضاً بل قائم به سائر الاشياء والنسب وغيره من  
 المحققين من القدماء الى ان كل قضية مركبة من ثلاثة اجزاء الطرفين والنسبة المتأخرين الى ان كل قضية مركبة من اربعة اجزاء وانما على اعتبارهم  
 النسبة التقديرية على التقديرين لا بد في كل قضية سوا كانت هئية بسيطة او مركبة من نسبة حاكية واذا كان في مرتبة الحاكية ثبوت شيء شئ وجب  
 ان يكون في مرتبة الحكمي عندنا ثبوت الوجود والهئية بل يصح الحاكية قال في الحاشية الى اصل ان الحاكية متحدرة عن الحكمي عنه واذا كان في الحاكية امر ليس  
 في الحكمي عنه لم يكن الاتحاد بينهما انتقياً اعلم ان نقل الحاشي في حاشي شرح التنزيل المحمول الذي هو الوجود وجوده هو وجود الموضوع والمحمول الذي هو  
 الوجود وجوده هو وجود الموضوع فالهئية البسيطة بحسب الحكمي عنه ونفس الامر لا يحتاج الى الوجود والباطلي وحسب الحاكية والعقد الذي يحتاج اليه  
 بخلاف الهئية المركبة فانما بحسب كلا الاعتبارين يحتاج اليه وقال ايضاً الحاكية بنفسه مفهوم القضية والحكمي عنه هو مصداقها والنسبة انما هي في الحاكية  
 ودون الحكمي عنه والتأخير بينهما تأخير بالذات لا بالاعتبار وما اشتهر ان الصدق مطابقة النسبة الزمنية للنسبة الخارجية والكلب عدم كلامهم في  
 بان المراد بالنسبة منشأ انتزاعاً وانما في هذا ما قاله هنا كما لا يخفى وتحقيق ما قال في حاشي شرح التنزيل واعلم انه قال بعض الاكابر بقرينة تحقيق ان  
 مصداق الهئية البسيطة بنفسه تقرر الموضوع فليس هناك وصف قائم حكمي عنه بخلاف الهليات المركبة وليس للوجود الذي به الموجودية قياماً

بالمهية الموجودة والحكي عنده في القضية مطلقا تكون الموضوع بحسب نفس الامر من غير اعتبار بالمعتبر بحيث يصح انتزاع النسبة عنه بحيث يمكن  
عنه عن حاله الواقعي وبذلك يكون نفس تقرر الموضوع وقد يكون تقررده بحيث يصح انتزاع الصفة عنه بحيث ينضم اليه الصفة واستدعي لتقرير  
الموضوع على سبيل التوقف ما يكون حكايته عن التفرع وصف زائد ولا يظن ان ليس لموجودية المصدرية قايما بالمهية اصلا كما نزع المصدر  
المعاصر للحق الردائي لان هذه مكابرة لا يلتفت اليها بل لما قيام بالمهية لكن ليس موجوديتها باعتبارها كيف وهو معنى نفي بعد تقرر بامرتبة  
الاتار اذا اريد الحكاية عن قيام هذا المعنى المصدرى الانتزاعي فمثل الحكاية عن قيام سائر صفات الماهيات كاشيائية ونحوها وانما في الماهيات  
المركبة ولابد لها من وجود رابط وانما تعلم ان ما افاد من كون مصدر لى المهية البسيطة نفس تقرر الموضوع في غاية التحقيق اذ المهية البسيطة  
عبارة عن قضية معمولا بالوجود وهي حاليتها عن تقرر الموضوع اذ الوجود حكايته عن نفس ذات الموضوع لا عن امر زائد على نفس ذات الموضوع  
ولا اتصاف للمهية بالوجود اصلا لانه ليس من عوارض المهية كما سبق من مفصلا ما قال في تزيف كلام الصمد المعاصر للحق الردائي بان الوجود لا يمكن  
قايما بالمهية فما لا يدرى مخلصه اذ الوجود لما كان حكايته عن نفس الذات ومرتبته بالحكاية انما هي في الذهن مفهوما بالوجود والذي هو نفس حكايته ذهنية  
ليس قائما بالالذهن لان نفس المهية فلا يكون عارضا لنفس المهية في نفس الامر ويكون الحكم بكونه لاحتكاك المهية كاد با غير مطابق للواقع والمطلوب اذ  
اريد الحكاية عن قيامه فغيب جدا اذ الحكاية عن قيام الوجود بالمهية لا يمكن ان يكون بليته مركبة اذ القضية التي معمولا بالوجود والوجود بليته بسيطة كما تقرر  
عندهم نعم ثبات مفهوم سوى الوجود مساو كان من جوهريات الحقيقة او من عرضياتها من حيث العمل المركب وبالمثل التفتيح ومنه الوصول الى تحقيق  
قولهم يلزم كون الشيء آدائى على تقدير كون الوجود وصفة زائدة قائمة بالمهية يلزم كون المهية موجودة قبل قيام الوجود بها اذ لا معنى لقيام الصفة  
بما هو معدوم محض فليزعم كون الشيء موجودا مرتين مع قطع النظر عن كون الوجود والسابق عين الوجود واللاحق اوعيه فان كان الوجود السابق  
عين اللاحق يلزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره يلزم التسامى في الوجودات واورده عليه انه لا يلزم الاستحالات التي ذكرتم الا اذا كان الشيء واحدا  
وجودات متعددة في ظرف واحد اذ على تقدير ان يكون الشيء واحدا وجودات متعددة في ظروف متعددة يجوز ان يكون لذلك الشيء وجودا واحدا  
خارجي والآخر ذهني ويكون ثبوت الوجود الخارجي للشيء هو قوا على وجوده في الذهن وثبوت وجوده في الذهن لا يكون موقفا على الوجود الخارجي حتى  
يلزم تقدم الشيء على نفسه بل يكون موقفا على وجوده في ذهن آخر وكذا فلا يلزم الا التسمى في الوجودات وهي لكونها اعتبارية منقطعة بانقطاع الاعتبار  
وان قيل انه يلزم التسامى في الازمان قلنا التسامى في الازمان وان كان لازما لكلمة ليس بحال لما قال وهي غير مرتبة لئلا ينشأ ان الازمان المتعددة غير  
مرتبة فلا يلزم التسامى في الامور المرتبة حتى يكون تقييدا واورده عليه بانه لا فائدة في اعتبار تعدد الظروف فان الامر على تقدير وجوده انظر الى الفرق  
في الوجودات التي هي امور اعتبارية واجيب عنه بان كون الشيء الواحد موجودا بوجودات متعددة في ظرف واحد بين الاستحالات بخلاف تعدد الوجودات  
بحسب تعدد الظروف اذ الاستحالة منية اصلا في نفسه قال بعض الاعلام لما كان الوجود الذهني مخصوصا بالعلم الانطباعي يكفي لبطالة لزوم التسامى  
في الصور الادراكية المتميزة بحسب الشخص تمايزها الوجودات المرتبة وايضا الترتيب في الوجودات يستلزم الترتيب في الازمان ولو بالعرض وذلك  
يكفي لبيان الاستحالة منها بالاولية والثانية الى غير ذلك فيجب فيها البرهان وكون الوجود من الامور الانتزاعية غير ضرارا لانهما مستحقان في نفس الامر  
بتحقق منشأ انتزاعهما بل نحن ان لا معنى لكون المهية متصفة بالوجود في ذهن من الازمان لان قيام الوجود بالمهية واتصافها بالوجود على تقدير

كمال الوجود عارضاً في نفس الامر هو موجودته في نفس الامر ولا ريب ان موجودته الملية في نفس الامر ليست عبارة عن كونها معروضة للتحقق في  
 ولا مشروطة بحقيقة ذهنية ولا منسوبة لمخاطبة الذهن اذ موجودية المليات ليست معروضة لمخاطبة ولا خطأ بالجملة انصاف الملية بالوجود في ذهن من الاذا  
 ليس الا في مرتبة الحكاية الذهنية ولا كلام في هذه المرتبة بل في انصاف الملية بالوجود في نفس الامر وليس من معروضة الملية على تقدير كون الوجود  
 عارضاً لما في نفس الامر الا انصاف الملية بالوجود في نفس الامر واما معنى الوجود الذي يصف به الذهن الملية في مرتبة الحكاية الذهنية فهو قائم  
 بالذهن لا بالملية فتأمل وانت تعلم ان الحاصل في الخارج غير الحاصل في الذهن بحسب الحقيقة الشخصية وان كانا متحدين بحسب الحقيقة النوعية  
 وكذا الحاصل في ذهن آخر متغايران بحسب الحقيقة الشخصية وان كانا متحدين بحسب الحقيقة النوعية ولا شك ان القول  
 بان ثبوت اشئ للشيء فرع ثبوت المثبت له انما يقتضي ان ثبوت اشئ للشيء فرع ثبوت شخص المثبت له لا ثبوت ما هو مشترك له بالشيء فثبوت  
 الوجود والخارجي لا يكون فرعاً لالثبوت اشئ للخارجي والموجود الذهني ليس عين اشئ للخارجي بل غاية الامر الاتحاد في الحقيقة النوعية فهذا الوجود  
 كونه فرعاً لثبوت الوجود الذهني لا يكون فرعاً لالثبوت هذا الشخص المثبت له لا الوجود في ذهن آخر فانه ليس عين ذلك الشخص وان كان مشتركاً  
 له في الحقيقة النوعية فتقول المورد ان يكون ثبوت الوجود الخارجي موقوفاً على وجوده في الذهن وثبوت وجوده في الذهن موقوفاً على وجوده  
 في ذهن آخر غير صحيح قال بعض الاكابر قد هذا كلام متين لكنه لا يتم لانهم قد اصر على شيء من ان الوجود ومن المعقولات الثانية وان ظرف وجود  
 الذهن لانه لما كان الموجود في الذهن مغايراً لما في الخارج لا يكون ظرف عروضة للذهن فلما بدان يكون ظرف عروضة للخارج والا لا يبقى العوض  
 في نفس الامر وقد اجاب عننا عن الابداء المذكور بان ثبوت الوجود لشيء وانصافه به في كل ظرف فرع لوجود الموصوف في هذا المظروف فلا ينفيد  
 كون احدهما في ظرف والاخر في ظرف آخر وما ذكره المورد انما يتم لو كان ظرف ثبوت الوجود مغايراً لظرف ثبوت المثبت له ومحصل هذا الجواب وجوب  
 اتحاد ظرف الثبوت والمثبت له وحاصل جوابي لمشي وجوب الفرعية بالنسبة الى شخص المثبت له واعتراض عليا على هذا الجواب بان اتحاد ظرف الثبوت  
 والمثبت له مسلم لكن ثبوت الوجود والملية انما هو بالذهن فلما يتوقف الاعلى وجود الملية في الذهن وعلى هذا ثبوت الوجود الذهني الذي هو في ذهن  
 من الاذا بان كان في ذهن آخر وكان فرعاً لوجوده في الذهن الاخر والحاصل ان انصاف الملية بالوجود والخارجي في ذهن زيد متوقف على وجودها  
 في هذا الذهن وانصافها بهذا الوجود انما هو في ذهن بكر مثلاً بان يكون ظرف الانصاف في ذهن بكر اي يكون ظرف الانصاف الملية بالوجود في ثبوت  
 زيد في ذهن بكر بان يلاحظ ذهن بكر ان الملية تصنفه في ذهن زيد فيكون ظرف الانصاف في ذهن بكر بسبب هذه الملاحظة وظرف الوجود في ذهن بكر  
 لوجود الملية في ذهن زيد فيكون انصاف الملية بالوجود في ذهن زيد فرع الوجود في ذهن بكر فلزم اتحاد ظرف الثبوت والانصاف ووجود  
 الموصوف معنى في ذهن بكر وهذا الى غير النهاية في كل ظرف لوجوده لا يكون انصاف الملية به في ذلك المظروف بل في ظرف آخر ولا بد ان يكون وجود  
 الموصوف مقدماً على الانصاف في ظرفه وظرف الوجود وغير ظرف الانصاف بذلك الوجود وان كان ظرف الوجود والموقوف عليه هو عينه  
 الانصاف وعلى هذا موجودية الاشياء في ظرف ليس بالانصاف بالوجود في ذلك المظروف لانه في الملاحظة الذهنية ولا يخفى انما هذا الاعراض  
 قليل الجهد في لان ظرف الانصاف ليس مغايراً لظرف الوجود يعني ان القول يكون ظرف الانصاف مغايراً لظرف الوجود ولا يجدي شيئاً  
 لان ظرف الانصاف ليس مغايراً لظرف الوجود وقام للملوس الانصاف ما يكون في مرتبة الحلول والحكم عنه وهو عبارة عن الوجود الخارجي

للمصورة الحاصلة في الذهن المخصوص فلو كان الاتصاف في ذهن آخر يلزم وجود هذه الصورة في ذلك الذهن غير مقيم عن غير وجه  
 في محليين والحاصل ان طرف الاتصاف وطرف الوجود واحد ولا يمكن ان يحصل الشئ الحاصل في طرف الوجود حاصل في طرف آخر  
 ووجه كون الاعتراض قليل الجدي انه وان افاد كون طرف الاتصاف وطرف الوجود والموقوف عليه للاتصاف واحدا لكنه لا يثبت  
 الجواب بهذا القدر لان المراد بالاتصاف ماهو في مرتبة الحلول والحكي عنه يعني مصداق المحل قائل قال في الحاشية الظاهر ان  
 المتعترض القائل بتغاير طرف الوجود والاتصاف خطأ بين المطابق بالفتح والمطابق بالكسرة يعني ان المتعترض قد اشتبه عليه الحكمي عنه بان  
 فان طرف الحكمي يجوز ان يكون متغاير لطرف الوجود اما طرف الحكمي عنه فلا يمكن ان يكون متغاير لطرفه فان الحكمي عنه مصداق القضية وهو  
 عبارة عن تقرير الموضوع في نفسه وتقريره على صفة الكلام ههنا في الحكمي عنه لاني الحكمية وهذا ان كان حاكما لشيء سيصرح بان طرف  
 الوجود الخارج وطرف التصاف الذهن وعلى هذا يجوز ان يكون طرف الوجود والذهن وطرف تصافه ههنا آخر وكيف لا يكون طرف الاتصاف  
 وطرف الوجود واحدا واثني اذا حصل في ذهن لا يمكن ان يحصل فيه بالوجود في ذهن آخر يعني ان تصاف شيء بالوجود في طرف عبارة  
 عن كونه في بحيث يصح اشتراك الوجود عنه لان الكلام في الاتصاف الحاصل في وجه الحكمي عنه فلا يمكن ان يحصل شيء في طرف الوجود في  
 طرف آخر ضرورة ان الوجود هو الحصول المصدري فوجود شيء في طرف هو حصوله في ذلك الطرف ولا معنى لان يوجد شيء في طرف  
 ويكون الوجود قاطبا في طرف آخر فان قلت انما جعل طرف الاتصاف المهيئة بالوجود والملاحظة دون الذهن والخارج كما فصل عن بعض  
 المحققين ليس الامر لان ثبوت الوجود والمهيئة انما هو في الملاحظة فوجود المثبت له المتوقف عليه بالثبوت هو الملاحظة ضرورة ان ثبوت شيء  
 للشيء في الملاحظة لا يستدعي الملاحظة المثبت لانه اذا ثبت شيء في الملاحظة عبارة عن ملاحظة ثبوت شيء فلا يلزم الا ملاحظة  
 المثبت لقبل هذا الثبوت لا ثبوت المثبت لفي الواقع حتى يلزم الاشكال الذي ذكره المستدل قال بعض الكابرة ان الحاصل في الذهن شيء  
 المتشخص بالثبوت الذي يمكنه بالحوادث الذهنية ويكون مبدأ الاكتشاف معلومه الذي هو شيء من حيث هو أي مع قطع النظر عن  
 الذهني وهو ارضه الذهنية فيلاحظه هو نفسه وقد يحيل مرة ملاحظة آخر متحدة بالموجود في الملاحظة ان كان عبارة عن ملاحظة الموجود  
 بوجه خاطئ في ضمن هذا الشخص المكتشف الذهني فهو موجود ذهني والاتصاف بالوجود فرع الوجود والذات انما الملاحظة والتصاف بهذا الوجود وان  
 فرع الوجود في تأخر وارجح الاشكال قمري وصعب الامر كما كان وان كان عبارة عن الموجود بوجه آخر فلا بد من بيان ان الصورة  
 قاضية بان ليس للملاحظة وجود سوى هذا الوجود الذهني والخارجي قلت بل لا يسهل الامر ان الكلام في المطابق بالفتح لاني المطابق بالكسرة  
 قائل يعني ان كلام المستدل في المطابق بالفتح أي الحكمي عنه الذي يكون فيه الحلول لاني المطابق بالكسرة أي في مرتبة الحكمية وليس طرف الحكمي  
 عنه للملاحظة حتى يسهل الماروات تعلم ان بلا كلام يدل على ان طرف المطابق بالفتح أي الحكمي عنه ليس هو الذهن فلا يكون طرف عرض  
 الا الخارج عن خصوص الملاحظة الذهنية فمطابق يزيد وجوده مثلاً لا يكون الا الخارج وانفس الامر مع قطع النظر عن خصوص الملاحظة  
 الذهنية فلا يكون هذه القضية ذهنية بل يكون اما خارجية او حقيقية فلا يكون الوجود من العقولات الثانية التي طرف عرضها خصوص  
 الذهن ولا يكون القضايا المنعقدة منها ذهنية مع انه سيصرح بان الوجود من العقولات الثانية وان القضايا المنعقدة منها ذهنية

قوله لان جميع آحاد حاصله ان الوجود لو كان عارضا للميتة لكان للميتة وجود قبل عرض الوجود اذ لا معنى لعارض الوجود وقيامه به هو معدوم محض فلا يربطها من وجوده و آخره هو ايضا عارض ولا يربط من تقدم الميتة على هذا الوجود ايضا وكذا في غيرهم التسليم مع ذلك فلا يربطها من وجوده هو عين الميتة لان جميع هذه الوجودات العارضة الغير المتناهية كالوجود الاول في عرضها للميتة فموجب ان يكون لها وجود قبل هذا المجموع اذ لا يمكن ان تصاف المعدوم بالصفات الوجودية وهذا الوجود ولا يكون لزاما والاطمئنان بالمجموع محجوب عما تقتضيه المطلوب وهذا اي القول بكون الوجود عارضا للميتة قبل جميع الوجودات العارضة الغير المتناهية انتهى على ان العللة الخارجية للمجموع هي التي تفيد وجود المعلول من دون ان يدخل في قوام المعلول وحقائقه على كل جزء منه كما سيأتي في موضعه ووجه البناء عليه ان وجود الموصوف شرط لوجود الصفة وثبوتها بشرط من العلة اني رغبة هي كما تكون على المجموع تكون على كل جزء منه بخلاف العلة الداخلية كالماادة والصورة فانه لا يجب ان تكون على الجميع اجزاءه وذلك لان حاجة المركب عبارة عن حاجة اجزائه فليس له حاجة اخرى سوى حاجة الاجزاء فليس له علة سوى علة الاجزاء واذ لم يكن موجب الكل موجبا لكل جزء لم يكن موجب الكل لانه عبارة عن جميع الاجزاء وما قال بعض متأخري كلام المحشي ان هذه المقدمة لو تمت لاستلزم ان يرتفع كلياته والمجموع من العالم ضرورة احتياج الكل الى جزءه وهم يصحون بعلية الاجزاء للكل في الخارج وان قيدت العلة بالتامة فيدفع النقص فان الماهية علة ناقصة للكل ويتم الاستدلال على اثبات الواجب فان الكلام بهنا في العلة التامة ولكن لم يتم ما قصده المحشي من توقف الاستدلال على المقدمة المذكورة فان وجود الثبوت له علة ناقصة لوجود المثبت ليس بشئ لان الكلام بهنا في العلة اني رغبة لاني اطلقا واذ عرفت هذا فليأخذ ما قال ميزراجبان انما ان اريد بالجميع المجموع اي جميع الوجودات من حيث المجموع فمقتضى ان الوجود السابق عليه اي الوجود الذي كان قبل ان تصاف بهذا المجموع هو الوجود والداخل فيه اي في هذا المجموع بل نقول كل واحد منها يصلح هذا وهو غير المجموع المتقدم وان اريد كل واحد منها فنقول عروض كل واحد لا يلزم ان يكون مسبوقا بوجود واحد سابق على كل واحد بل يكون ذلك بان يكون عروض كل واحد واحد مسبوقا لباحد آخر وقد تحقق في السلسلة هذا الوجود واخذ الى غير النهاية فمقتضى وجود آخر غير هذه الوجودات يكون عيناً اذ لم يفرض ان كل واحد منها مسبوق بواحد منها قوله الوجه الثالث آه حاصله ان الوجود ولو كان لزاما على الميتة عارضا لها فان كان متصفا بالوجود او بالعدم لا سبيل الى الثاني والالزام تصاف بشئ يقتضيه وعلى الاول لسياق الكلام في وجود الوجود وولم يجر الى غير النهاية فيما يرم من وجود شئ وجودا متناهيته مرتبة في الخارج فان قيل هذا الوجه اي الوجه الثالث الدال على عينية الوجود على تقدير تمامه يدل على ان لا يكون شئ من الاعراض التي هي زائدة على معروضاتها قطعاً لانه ان كان السواد ومثله لو كان زائدا على ميتة الاسود وكان له سواد آخر لاقتناع ان يكون الاسود وذلك لانه لو كان للاسود يلزم اتصافه بلاسواد والالزام ارتفاع المقضيضين فيكون السواد متصفاً بقيقته فينتقل الكلام اليها الى السواد الاخر ان يقال لو كان السواد الآخر لزاما على السواد لكون له سواد آخر ويلزم التسام فلا بد وان يكون السواد عين الاسود وفيه ما قيل ان هذا الوجه ما يدل على عدم زيادتها على نفسها الا على عدم زيادتها على معروضاتها فان الوجود ومثله لو كان زائدا على نفسه لم يكن عيناً لكان له وجود آخر والالزام لعدم فيلزم اتصافه بقيقته ولك السواد لو كان زائدا على نفسه لكان له سواد آخر لاقتناع ان يكون الاسود فان قول المستدل لو كان له وجود آخر وسواد آخر فينتج على تقدير عدم زيادتها على الماهيات ايضا فان الوجود والسواد

وان فرض انه عين الوجود واهين الاسود مع فرض اننا نعلم على نفسه لا بد ان يكون له وجود آخر لا يتنازع اتصافه ببقية صفاته المستقل  
ليس ان الوجود والمصدر في الاتساع لو كان زائدا لكان له وجود آخر ويلزم التسام او على تقدير كونه زائدا انما يلزم التسام في الاعتباريات ومتوسر  
بمستقبل بل المقصد ان الوجود الحقيقي الذي بالوجودية هو منشأ الاتساع الوجود والاتساع ومصدق لحله لو كان زائدا على المبنية لكان  
له وجود آخر لا يتنازع ان يكون معدوما ولو كان معدوما كان امرا متزاعيا فلا بد من منشأ الاتساع او لا وجود للاتساعيات بالوجود  
فيكون الوجود حقيقة منشأ الاتساع فلا بد وان يكون موجودا او لا لكان هذا الوجود ايضا متزاعيا ويجب ان ينتهي بالآخرة الى منشأ الوجود  
حقيقته واذا فرض زيادة الوجود في كل موجود ونقل الكلام ويلزم التسام قال في الحاشية وذلك لان الوجود الحقيقي لو كان متصفا ببقية  
اي بالعدم لكان امرا متزاعيا فكان له منشأ الاتساع وكان هذا المنشأ هو الوجود والممتنى اليه انتهى بخلاف سائر الاعراض كالاسود ومثلا  
على تقدير زيادته على الجسم لا يجب ان يكون اسود قال بعض الفضلاء ابل لا يكون اسود لان مصداق حل مشتق قياح المبدأ اسودا كان  
حقيقيا بان يكون مغاير للحل ولو بالاعتبار لا غير حقيقي وهو ما يرجع الى عدم القيام بالغير بل بنفسه وكلها متفقين في السواد والعلم انهم  
مثلا فلا بد والنقص بسائر الاعراض وادور عليه بانه يجب زيادة الوجود على سائر الاعراض والام يجمع على الوجود عليها فان مصداق  
حل مشتق قيام المبدأ او لا قيام للوجود بالاعراض حقيقيا لعدم المغايرة على زعمهم ولا غير حقيقي وهو ما يرجع الى عدم القيام بالغير والاعراض  
ليست لك فتأمل مع ان التناقض بالذات انما هو عين الوجود والعدم هذا جواب خربناؤه على ان عدم الايضاف الى الوجود اسودا  
كان وجودا في نفسه او وجودا لا يطابقا فلا اسودا معناه رفع وجود الاسود في نفسه او سلب ثبوته لشي آخر فهو تقيض لوجود الاسود لا للوجود  
فاذا كان الاسود لا اسود لا يلزم اتصاف شيء ببقية صفاته حقيقة لان الاسود ليس بغيره بل هو تقيض لوجود الاسود وفيه ما هو بعض الاشياء  
وه ان حقيقة التناقض كون مفهومين بحيث يلزم من صدق كل في نفس الامر وعلى موضوع كذب الآخر فيها او عليه وبالعكس ولا معنى  
غير تخصص الوجود بالعدم لان زيادة الوجود والعدم الربطيان وتخص التناقض بالتخصصا يتم على التمثل للاسود وان لم يكن تقيضا  
للسواد ولكنه لازم للتقيض قطعاً فيلزم الاتساع فان قيل الاستاتة مختصة بالتقيضين بالذات يقال هذا حكم محض اذ بناء الاستاتة على الوجود  
يتقضي الاتساع والتناقض يقتضي التباين ويشترك التقيضان فيه مطلقا فتأمل فان قلت قول المستدل اتساع اتصاف الوجود بالعدم كذا  
هو تقيضه ليس بشيء اذ لا يلزم من اتصاف الوجود بالعدم اتصافه ببقية صفاته لان الوجود على راي من قال بعينية تعدد ويحتمل ان الوجود معان متعددة  
عند من يقول بعينية للمبنية ضرورة كون الليات متعددة وبكذا لعدم المعان متعددة على هذا التقدير اذ عدم سلب الوجود فعاله حاله فاذا كان  
الوجود معدوماً على تقدير زيادته اذ كان الوجود معدوماً كان موجودا بحد ذاته لا عليه مغايرة له اذ كان معدوماً يكون معدوماً بسلبه لك  
الوجود الآخر لا يلزم اتصافه ببقية صفاته بل اتصافه ببقية صفاته الوجود الذي هو غيره قال بعض الاكابر قد هذا لا يرد عليه وعلى المقصود ولان  
الوجود الحقيقي لا يتصف بالعدم بان يصح على المبدء سوادا ان عدم تقيض الوجود للوجود والمرد من تقيض في قوله اتساع اتصافه  
بالعدم الذي هو تقيضه نعم من ان يكون تقيضا له او تقيضا لوجوده فقلت بعينية الوجود لا يستلزم تعدده ولا تعدد الوجود كما سبقت للاشارة  
اليه يعني ان بعينية الوجود لا يستلزم تعدده كما مر من الحاشية في ذيل قول الشارح فانخصرناه فجزان يكون لكل من الوجود والعدم معنى محله



مشتركة على تقدير العينية ايضاً فلي تقدر كون الوجود زائداً لو كان الوجود معدوماً يلزم تصادف نقيضه لان كلاهما نقيض الآخر بحسب معنى  
 واحد من ان المقدور زيادة الوجود لا عينيته فلا تغفل اعني ان المفروض كون الوجود زائداً فلا يلزم التعدد في الوجود ولا في العدم لانه لا يتصور  
 الا على تقدير العينية وعلى تقدير كونه زائداً يكون معنى واحداً وفيه ما فيه قال في الحاشية وذلك لان الزيادة ايضا لا يستلزم الوحدة كما ان  
 العينية لا يستلزم التعدد فيجوز ذكره متعدياً عن كونه زائداً فلا يكون معدوماً يلزم تصادف نقيضه فلا يتم الدليل انتهى الا ان يقال في الجواب  
 هذا الوجه من الدليل ينبغي عليه اشتراك الوجود بمعنى كما هو المشهور من العالمين بزيادة ومقال بعض ناظري كلام الحاشي ان الوجود على تقدير الزيادة  
 يجوز ان يكون كلياً متكرراً النوع فيكون حصته عارضاً له ومغايرة له فعلى تقدير ان تصادف الوجود بالعدم لا يلزم تصادف نقيضه بل تصادف  
 نقيضه من جهة الذي هو غيره فنعني ان الكلام ههنا في الوجود والذي هو مصداق الوجود بالمعنى المصدرى ونشأ لا تنزع وهو ليس كلياً متكرراً  
 النوع بل الكلي المتكرر النوع انما هو الوجود بالمعنى المصدرى لا تنزاعى وليس الكلام فيه كما لا يخفى قال ولا تغفل قولنا انما يستحيل ان يعنى ان  
 الوجود ليس موجوداً لانه من المعقولات الثنائية فنحن انما معدوم والتصادف شيء بنقيضه بالحل الاشتقاقي ليس يستحيل انما يستحيل تصادف كل  
 المواطاني بان يقال الوجود معدوم واعترض عليه شيء لشيء بقوله اعلم ان التناقض بين امرين انما هو باعتبار الصدق على امر من جهة واحدة  
 بحيث يلزم من صدق كل كذب الآخر فيحقق التناقض بين اثنين كما يحقق من مبدءهما كالموجود والمعدوم لان دار التناقض انما هو  
 صدقهما على امر واحد باعتبار المذكورة وهو تحقيق في المبدأ واشتقاق كليهما غاية الامر ان يتحقق في المبدأ باعتبار الحل الاشتقاقي معنى لمشتق باعتبار الحل  
 المواطاني يمكن ان يكون شيء واحد فيصان احدهما باعتبار الحل الاشتقاقي والآخر باعتبار الحل المواطاني كالموجود وان نقيضه بالاعتبار الاول  
 العدم اذاً الوجود اذا كان محمولاً على شيء بالاشتقاق بان يقال انه ذو وجود فيقتضي نقيضه الحل الاشتقاقي ايضاً فيكون نقيضه بهذا الاعتبار  
 العدم لان جملة على شيء آخر انما هو بالاشتقاق وبالا اعتبار الثاني اللاوجود اذاً الوجود اذا كان محمولاً على شيء بالحل المواطاني يجب ان يعنى في نقيضه  
 هذا الحل ايضاً فيكون نقيضه اللاوجود وهو صدق احد النقيضين على الآخر مواطاة بان يصدق عليه جملاً بالعرض اذ لا يصح حل نقيض شيء  
 عليه باعتبار الحل الذاتي كما يقال الجري لا يجري في معنى ان مفهوم الجري ليس بجري بل مفهومه كل صدق على كثيرين واللا مفهوم مفهوم اذ  
 المفهوم عبارة عما يحصل في الذهن ومعنى اللا مفهوم ايضاً حاصل فيه فيصدق عليه انه مفهوم فاقال الشارح من استحالة تصادف الشيء  
 بنقيضه بالحل المواطاني ليس شيء ويجوز صدق كل من النقيضين على كل منهما من حيثين بالحل العرضي لمفهوم كل من الوجود والمعدوم  
 يصدق عليه الوجود من حيث انه موجود في الذهن والمعدوم من حيث انه معدوم في الخارج يعني ان الوجود والمعدوم مع كونهما نقيضين  
 يصدق كل منهما على الآخر بجهتين مختلفتين اذ الموجود في الذهن من حيث وجوده فيه يصدق عليه انه موجود ويصدق عليه المعدوم ايضاً  
 من حيث كونه معدوماً في الخارج وكذا المعدوم في الخارج يصدق عليه المعدوم من حيث انه معدوم في الخارج ويصدق عليه الموجود ايضاً  
 من حيث كونه موجوداً في الذهن وكذا يجوز صدق النقيضين باعتبار الحل المواطاة وحل الاشتقاق على الامر آخر بان يصدق احدهما  
 بطريق حل المواطاة والآخر بطريق حل الاشتقاق كما اذا كان الشيء موجوداً ولا يكون عين الوجود كما يقال انه لا وجود باعتبار الحل المواطاة  
 وموجود باعتبار الحل الاشتقاقي وما ينبغي ان يعلم ان طائفة من المفوضات وهي التي يعرض حصتها لانفسها محمولة على انفسها محلاً بالحق

بحيث ينفرد قضية طبيعية واحدة قد لا يثبت صدقها في ضمنها ولا يسرى الحكم الى الافراد والافعال المفرومات على انفسها بالكل المستقر في المحصولات  
 ضروري لا محال ان تتجه اختصاص فيما دونها انما يكون اذا كانت سبادي تلك المفرومات قائمة بها كالوجود والطلاق لانه مدرج واطلاق والمعية المطلقة  
 لانها معية مطلقة والممكن العام لانه ممكن عام وانما سبها كالكل وشي وانما لها وجبها محمول عليها انما انفسها بهذا المحل بحيث ينفرد قضية طبيعية واحدة  
 مذكورة كاللا مفروم فانه اذا حصل معناه في الذهن صدق عليه انه مفروم فلا يصدق على نفسه والجزئي لان مفرومه صادق على كثير من فيصدق  
 عليه الاخرى دون الجزئي والممكن الخاص اذ هو مدرج ومفروم في الذهن ضروري فلا يصدق على نفسه بل يصدق عليه نقيضه وانما انما قال بغير الاك  
 قه حل فخلص هذه المفرومات على انفسها بالكل المستقر في المحصولات اي المحل الساري الى الافراد متفق ولعل فيها هو مدرج والاشارة بقوله وانما  
 اتصافه مواطاة فلا اشكال في كلامه اصلا وان تعلم انه لا ريب في استعماله محمول النقيض على النقيض الاخر بالكل المستقر في المحصولات لكن لا يصلح  
 ان يكون مراد الاشارة هو هذا لا يجوز صدق احد النقيضين على الآخر بل المستقر في المحصولات فيكون المستقر في المحصولات فيكون المستقر في المحصولات  
 على الآخر بالاشتقاق بالكل المستقر في المحصولات فيكون المستقر في المحصولات فيكون المستقر في المحصولات فيكون المستقر في المحصولات  
 قطعاً ولا يتوهم ان عدم العدم من هذا القبيل يعني ان عدم العدم من قبيل المفرومات التي يصدق عليها انما انفسها محمولاً بالعرض لان عدم العدم  
 نقيض لعدم المطلق ولا يصدق على عدم العدم ان عدمه فيصدق عليه نقيضه فصار من قبيل المفرومات التي يصدق عليها انما انفسها محمولاً بالعرض  
 فساد هذا التوهم ما يبينه بقوله لان عدم الذي هو نقيض لعدم المطلق يعني عدم العدم الذي هو نقيض لعدم المطلق محمول على عدم العدم محمول  
 الذي لا بالكل الرضي فكيف يكون من قبيل المفرومات المذكورة ووجه حمله عليه محمولاً بالذات ما يبينه بقوله لان العدمات الخاصة بمحصول لعدم المطلق  
 لان الخاصة عبارة عن الكلي مع التقييد والعدمات الخاصة تحصلت من عدم المطلق مع اعتبار الخصوصيات وعدم المطلق نوع لها  
 فيكون عدمه عين تلك الخاص فيكون محمول لعدم المطلق على العدمات الخاصة محمولاً ذاتياً لا عرضياً وعدم العدم من العدمات الخاصة فيكون  
 محمول لعدمه عليه محمولاً ذاتياً فلا يكون عدم العدم من قبيل المفرومات التي يحل عليها انما انفسها قال في الحاشية الثانية وكما يحل بالنظر الدقيق فون  
 في بحث التقابل ان عدم المضاف اليه في عدم العدم ان كان بمعنى سلب الوجود المطلق فهو متقابل وغير محمول لا تتلصق اجتماعها وان كان  
 بمعنى سلب المطلق فهو محمول وغير متقابل وبهذا يندفع شبهة المشورة التي اعلم انه قال في الحاشية في بحث التقابل عدم بمعنى سلب الوجود المطلق  
 يقابل لعدم المضاف لا تتلصق اجتماع عدم المطلق بمعنى سلب الوجود المطلق وعدم العدم المطلق بهذا المعنى نعم عدم المطلق بمعنى سلب  
 المطلق لا يقابل لعدم المضاف اليه لا لما كان اجتماعها وذلك لان السلب المطلق على جميعين الاول ان يلاحظ الاطلاق والثاني ان  
 يلاحظ نفس طبيعته لامع الاطلاق وسلبه على الوجه الاول غير معقول لكونه مبطلا لنفسه فهو على الوجه الثاني فيجتمع مع ثبوته في ضمن فردين انتهى  
 ان عدم المضاف اليه في عدم العدم ان اخذ بمعنى سلب الوجود المطلق فهو نقيض له وغير محمول عليه لا تتلصق اجتماعها وان اخذ بمعنى سلب المطلق  
 من الوجود فانه اخذ على الاطلاق بسلبه غير معقول وان اخذ نفسه من حيث هي من دون اخذ الاطلاق فليس نقيضاً له وبالجملة عدم  
 الذي هو محمول على عدم العدم ليس نقيضاً له وهو غير محمول نقيض له وفيه ما اذا وبقي الاكبر قد ان اراد بقوله سلبه على الوجه الاول غير  
 معقول ان سلبه على الوجه الاول لا مفروم له اصلاً فهو ظاهر الفساد وكيف سلب السلب للماخوذ من حيث الاطلاق مفروم متعلق بالثبوت وان

اما اذا ليس لمصدق نفي كمن لا يبرهنه ان لا يكون بينه وبين ماضيف اليه تناقض فان احتمل صدق مفهومه الثاني في كونه نقيضا لشي  
اصلا ثم لم يرفع التوهم المذكور بالاضراب عما قال اولاً فقال بل نقيضه اي نقيض عدم عدم ليس محمولا عليه اي على عدم عدم اصلها بالذات  
ولابا كل العرضي لان نقيضه اي نقيض عدم عدم عدم عدم وليس محمولا على عدم عدم لا لعدم الذي هو نقيض الوجود يعني عدم  
الذي هو نقيض الوجود وليس نقيضا لعدم عدم حتى يلزم حل النقيض عليه قال في الحاشية لانه على تقدير ان يكون عدم عدم نقيض عدم  
يلزم ان يكون لعدم نقيضان احدهما الوجود والاخر عدم لعدم جاصلان التناقض في عدم عدم ليس بين المضاف والمضاف اليه والاول  
ان يكون لعدم المضاف اليه نقيضان احدهما الوجود والمرفوع به والاخر عدم الذي يضاف اليه ويرفعه وقد تقرر ان التناقض نسبة وحدة  
لا يمكن تحقها الا بين مفهومين واما عدم صدق على شيء واحد فلان عدم عدم مساوق للوجود والمرفوع بعدم المضاف اليه وفيه كلام اما  
فلانه مبني على ان نقيض شيء عبارة عن رفعه وان المرفوع ليس بنقيض فنقيض عدم عدم هو عدم عدم الوجود الذي هو عدم عدم  
ان الحق ان كلام من الرفع والمرفوع نقيض للآخر واما ثانيا فلانه لو سلم ان المرفوع ليس بنقيض فلاريب ان المرفوع لازم مساو لنقيض  
العرضي والمرفوع بالنقيض ههنا لا يعم في اللازم المساوي واما ثالثا فلان كلامه في الحاشية يدل على ان عدم المرفوع بعدم عدم يعني سلب  
الوجود فمعنى عدم عدم سلب الوجود وليس الامر كذلك لان متوهم صدق نقيض عدم عدم عليه انما يتوهم في عدم عدم الذي هو رفع  
السلب المطلق الا ان من سلب الوجود وسلب السلب اعني نفس السلب هكذا فان بعض الاكابر قد ذهبوا الى ما فهم من كلام الحاشية ان  
عبارة عن نفي شيء يدفع الاشكال بان لعدم نقيضين الوجود وعدم عدم وقد تقرر ان التناقض لا يكون الا بين مفهومين وجه الدفع  
ان نقيض عدم انما هو عدم عدم الوجود لان نقيض شيء عبارة عن رفعه فلا يكون لعدم نقيضان بل نقيضه واحد وهو عدم عدم وفي  
ان الاشكال انما يتوجب في التناقض من القضايا او قد يرفع برفعها واما التناقض في المفردات فهو عبارة عن التباين ولا ضير في ان يكون مفهوم  
متساويان واقعان على غاية البعد من مفهوم وكذا يرفع شبهة المشورة وهي ان عدم عدم المطلق فزده ونقيضه يعني ان عدم المطلق  
يصدق على عدم عدم وغيره من العدميات مخصوصة فيكون عدم عدم فزاد لعدم المطلق وهو نقيض له اي لا يكون سلبا له وبهذا اي بين  
الفردية والتناقض تدفع اذا الفردية تقتضي الحيل والتناقض يقتضي امتناعه شيء وجه الاندفاع ان المرفوع ليس نقيضا للرفع فالعدم المطلق  
نوع لعدم عدم وليس نقيضا له والحق ان الاشكال غير مندرج بهذا الجواب اما اولاً فلان الاشكال انما هو لزوم كون الشيء فردا ونقيضا لشي  
واحد وهو لازم واما ثانيا فلان المرفوع وان لم يكن نقيضا لكنه لازم مساو لنقيض قطعاً فيلزم كون شيء نوعاً ولا زماً مساوياً للنقيض وهو  
محال مما قال الحاشية في بحث التقابل فحجاب هذا الاشكال من انه ان اريد بعدم المطلق سلب الوجود فعدمه ليس فردا له وان اريد  
المطلق فعدمه ليس نقيضا له يعني ان عدمه يعني السلب المطلق لا يتقابل لعدم المضاف اليه لا مكانا اجتماعا وذلك لان السلب المطلق على  
جميعين الاول ان لا يخلط الاطلاق والثاني ان لا يلاحظ نفس طبيعة المانع الاطلاق وسلب على الوجه الاول غير معقول لكونه مطلقا لنفسه فهو  
على الوجه الثاني ويختص مع ثبوته في ضمن فردين فقد عرفت سخافته فماسبق وذلك لان للسؤال ان نفي الاشق الثاني ولقول عدم عدم  
سدا المعنى صورته حاصلة في اصل قطعاً وهو عدم مطلق مضاف الى نفسه فيكون حصته منه واما قوله ايضا فيكون نقيضا له لما ريب غاية الا

ان يكون صدقه على شئ محال في الواقع وهذا غير ضروري كونه نقيضا لشئ فلو لم يكن شئ واحد فردا ونقيضا فافهم واجاب الحقن الدواني في الحاشية  
 القديسية بان هذا العدم المقيد من حيث انه عدم مقيد مع قطع النظر عن خصوصية القيد نوع منه ومن حيث انه رفع العدم مقابل له فالمنطق  
 اليه في الاعتبار الاول هو كونه عدم مقيدا للقيد وبالا اعتبار الثاني هو كونه رفع العدم وسلبية فالموضوع مختلف بالا اعتبار اورد وعليه صاحب  
 الافي الميسر بان القيد باعتبار مطلق النقيض اذا كان نوعا من العدم كان باعتبار الخصوصية اخرى بان يكون لك نوعية الاول اعلم  
 طبيعة العدم غير واضحة لان يكون الثاني ايضا نوعا من بل محققه لذلك واجاب عنه الحاشي في بحث التقابل بلان حاصل كلامه ان هذا  
 العدم من حيث هو عدم مقيد بقيد مالا بالخصوصية فردا فان منطوق الفروية هو التقييد بقيد ما وخصوصية القيد ملغاة ومن حيث هو  
 رفع مقيد بخصوصية نقيض له فان منطوق كونه نقيضا له هو كونه رفعه من حيث هو رفع له بخصوصه لاس من حيث انه خصوصية من خصوصية  
 المقيد ومحصلا ان فروية عدم العدم من حيث انه عدم مطلق قد قيد بقيد ما والفروية ليست بناسية عن خصوص القيد او ببل هذا القيد  
 بقيد آخر كانت الفردية على حالها بخلاف كونه نقيضا فان اعتبر فيه خصوص القيد او ببل هذا القيد لم يبق نقيضا فوضع الفردية هو عدم العدم  
 من حيث انه عدم مقيد بقيد وموضوع النقيضية ايضا نفسه لكن من حيث كونه مقيدا بهذا القيد المخصوص وفيه ان عدم العدم من حيث  
 انه مقيد بقيد مخصص يصدق عليه انه عدم صدقا ذاتيا سواء كانت الفردية من حيث خصوص الفردية او من جهة التقييد بقيد ما فيلزم  
 الاستحالة اعني صدق احد النقيضين على الآخر صدقا ذاتيا واجاب صاحب الافي الميسر بان عدم العدم فردا من اذوالعدم باعتبار  
 انه طبيعة العدم مع قيد لاس من حيث خصوص الفردية في تحوليها التعيين والابهام فانه من حيث تلك الخصوصية هو هذا الفرد المخصوص  
 وهو شئ هو غير طبيعة الفرد في ذلك الا انه مقابل له من حيث الخصوصية لاس من جهة مطلق الفردية ولا اطن بك ان تشك فيما يكلفه  
 العقل ما لم تكن سقيم الطبع وهوان التلذذ انما هو بين التقابل ونسخ مطلق الفردية لا يبينه وبين تخصيصه بخصوصية هذه الفردية على التميز من  
 غير ان يحل النظر اليها على محملها لا نسخ الفردية غير متميزة وان كان ذلك نسخ هذه الخصوصية بين الطين في الوجود وانت تعلم ما في نسخ  
 اما اول اعلان الفردية مطلقا سواء كانت نسخا او خصوصها مناف للنقيضية قطعاً اذا المناقاة بينا ليس اللازم اجتماع النقيضين في هذا  
 خصوصها ونسخا سواء افرقت بينهما بالجملة لا معنى للقول بان مطلق الفردية مناف للتقابل وخصوصها اجتماع له اما ثانيا فلان اذا كان  
 عدم العدم بخصوصه فردا ونقيضا لعدم المطلق فقد صدق العدم المطلق الذي هو عينه ونقيضه عليه صدقا بالذات وهذا محال قطعاً  
 ما افاد بعض الاكابر انه ان العدم الذي اضيف اليه العدم في عدم العدم مفهوماً شامل للنقيضين اعني عدم الوجود وعدم عدم الوجود  
 وعدم العدم الذي هو نقيضه واضح له في قوة رفع النقيضين فليس له صدق او لا خارج عن النقيضين حتى يكون له صدق في الاستحالة في  
 ذاتية شئ النقيض مستحيل اذا غاية ما يلزم من تحققه الفرضي اجتماع النقيضين ولا قباحت فيه لانه في قوة ارتفاع النقيضين وقد اشتهر ان  
 ارتفاع النقيضين يستلزم اجتماعهما لا يلزم اجتماع النقيضين في الواقع لا استحالة صدق عدم العدم على شئ في الواقع والحاصل ان الفرد  
 والنقيضة يستحيل ان يجتمعا في مفهوم صادق في نفس الامر على شئ لانه يستلزم اجتماعا في شئ واما المفهوم الذي بين ان يصدق على  
 في نفس الامر فلا امتناع في ان يجتمع فيه الفردية والنقيضية ومفهوم عدم العدم ليس بصادق في نفس الامر لانه في قوة رفع النقيضين

الان عدم بمعنى السلب المطلق لاشتمال النقيضين في نفسى قوة رفع النقيضين فلا مضايقة في استلزام فردية نقيضيهما لى في قوة اجتماع  
النقيضين فان ارتفاع النقيضين مستلزم لاجتماعهما كمالا هو المشهور وكذا يكون كل مرتبة شفعية نقضيا لمرتبة الوترية التي هي فوقها  
كل عدم مضاف واقع في المرتبة الشفعية من سلسلة العدمات المتباعدة من الوجود فنقيض لعدم الواقع في المرتبة الوترية منها الى حيث يقطع  
الاعتبار الا ان يقال في توجيه كلام المتوهم ان عدم الذي يضاف اليه عدم في عدم عدم هو مطلق عدم الاعم من عدم عدم وعدم  
الوجود وعدم عدم الوجود فكان عدم عدم حينئذ اعم من عدم عدم الذي هو نقضيه ومحمول اعليه خلا بالعرض فيكون عدم عدم صادقا  
على عدم عدم عدم الذي هو نقضيه صدقا عرضيا والحاصل ان عدم المضاف اليه في عدم عدم هو مطلق عدم اعم من ان يكون  
عدم عدم او عدم الوجود او مطلقا بان لا يتخذ ذلك من حيث هو هو فعدم المضاف اعني عدم عدم يكون اعم من عدم عدم  
وعدم عدم الوجود وعدم عدم المطلق من حيث هو فعدم عدم عدم الوجود يصدق على عدم عدم عدم صدقا عرضيا فصار من قبيل المنهات  
التي يصدق عليها نقاضها خلا عرضيا ثم ان هذا الاستثناء لا يصح متصلا فان ما تقدم ليس الا ان عدم عدم لا يحل عليه نقضيه لان  
نقضيه الرفع وهو غير محمول للامفرع ومآل هذا الكلام ان عدم عدم محمول على نقضيه الذي هو عدم عدم فظاهر انه لا علاقة  
لربا ما تقدم فوجب ان يحل الاعلى لكن والفرض متان عدم عدم ليس نقضيه محمولا اعليه لكن بمحمول على نقضيه الذي هو عدم عدم عدم  
ان اخذ عدم المضاف اليه اعم من عدم عدم وعدم الوجود وعدم الوجود هكذا فاذا لم يعض الا كما برقة لكنه اي عدم عدم بهذا  
الاعتبار اى باعتبار اخذ عدم المضاف اليه من حيث العموم صار اعم من نفسه لكون منعدم عدم عدم الذي هو رفع لعدم الاعم  
من عدم عدم وعدم الوجود صادقا على نفسه ونقضيه تحقق عدم عدم فيما كان محمولا على نفسه ايضا محلا بالعرض فكان من قبيل  
عمل المعنى الواحد على النقيضين لاسن قبيل ما يصدق عليه نقضيه بذلك المحل كما توهم المتوهم وادور عليه اولابان المضاف اليه في عدم  
عدم لما كان بمعنى السلب اشامل للنقيضين فيكون رفعه في قوة رفع النقيضين فلا يكون له صدق لان نفسه ولا غيره فلا يكون اعم  
من نفسه وثانيا ان عدم اعم من عدم عدم لا يخص فيكون سلبا بما بالعكس فيلزم ان يكون عدم عدم عدم اعم من عدم عدم  
لا يخص فان قيل المراد بعدم المضاف اليه طبيعة السلب من حيث هو اعني موضوع المصلحة فرقة يكون بانقضاء فروضه فلا يكون في  
قوة رفع النقيضين وانعكاس النسبة انما يكون اذا اخذ السلب اشئ اطلق اعني موضوع الطبيعة حتى يكون اشتقاؤه بانقضاء جميع الاوضاع  
يقال ان الكلام في عدم عدم الذي هو نقض عدم ولا يكون نقضيا له ويمكن وضع ضابطه كلية هنا بان كل كلي هو مع نقضيه  
شامل لجميع المفردات ضرورة لاقتناع ارتفاع النقيضين ومن جملة انفس هذا الكلام فوجب ان يصدق هو ونقضيه عليه فان كان  
متكررا النوع المشهور ان الكلي المتكرر النوع عبارة عن الكلي الذي يكون محمولا على نفسه نحو من المحل الاول والمحلى الاشتقائي فيصدق  
على نفسه مرة على اذ عين حقيقة ومرة على انه عارض له محمول عليه بالاشتقاق والحشى قد عدا الكلي المحمول على نفسه بالمحل العرضي ايضا من  
الكليات المتكررة النوع وبالمجمل ان كان الكلي بحيث يكون سببه متكررا النوع كالموجود والممكن وغيرهما فمحمول على نفسه محلا بالعرض الا  
اى وان لم يكن سببه متكررا النوع حقيقة محمول عليه لما الاول فلان مبدأ الاشتقاق عارض لنفسه هو مستلزم له وصدقه لم يمتثله

الذي هو نفس الكل لان عروض الشيء يستلزم عروضه المشتق منه من حيث هو مشتق منه وعروض مبدأ الاشتقاق لا يريد استلزام  
 حمل مشتقه عليه فيه ان هذا لا يتم على رأي الحاشي ولا على المشهور اما على المشهور فلان المبدئية عارضة للمباي وليست بعارضة لمشتق  
 واما على رأي الحاشي فلان الامور العارضة للمباي المحمولة عليها حلا بالعرض ليست بعارضة للمشتقات ومحمولة عليها كالك لا يخفى واما ان  
 فلانه لو لم يكن لك اي لولم يكن نقيضة محمولا عليه كان محمولا على نفسه لا على ارفع القاضين وحمل الشيء على نفسه يستلزم عروض  
 مبدأ الاشتقاق له وهو يستلزم عروض الشيء نفسه وذلك لانه اذا كان نفسه محمولا على نفسه كان مبدأ اشتقاقه عارضا له فيكون  
 عارضا لمبدئه لان كلما يرض للمشتق يرض للمبدأ فيكون المبدأ امتكرا للنوع وهو خلاف الفرض لانه قد فرض عدم تكرره وفيه ان عروض  
 كلما يرض للمشتق للمبدأ غير مسلم الا ترى ان الاشتقاق عارض للمشتق وليس بعارض للمبدأ فتفكر قوله وان سلم انه حاصله انه لو لم  
 يكون الوجود موهوبا على تقدير كونه زائدا جزوا فلما سلم انه موهوب ووجود آخر لان كون الوجود زائدا انما هو فيما سوى الوجود واما الوجود  
 موهوب وبغضه لا بوجوه زائد عليه فان كل وصف يلحق الغير فهو زائد عليه واما بثبوته فليس امرنا انما على نفسه بل هو عينية لا ليعال الوجود  
 على تقدير كونه زائدا على المية يكون قائما بها بلا ريب والوجود القائم بالغير يتلحق ان يكون له وجود هو عينية لان قيامه بالغير انضماما او  
 استيعابا يستدعي الاحتياج اليه ضرورة ان القيام عبارة عن الوجود وان عني وهو لا يمكن ان لا يكون محتاجا والسو فيه ان الوجود  
 على تقدير كونه زائدا ليعال ومعروضه محل والحال مخفى في العرض والصورة والحمل في الموضوع والمادة ولا شك ان الوجود ليس بحجر  
 فليس بصورة ففحين كونه عرضا والعرض لا بد وان يكون محتاجا الى محله وموهوبية بنفسه لا بوجوه زائد عليه يستدعي عدم الاحتياج  
 فالقول بكون الوجود زائدا على المية عارضا له ويكون وجود الوجود عينية متناهيان لانا نقول العينية ثباتي الاحتياج اذا كان  
 الوجود قائما بنفسه يعني ان عينية الوجود ثباتي احتياج الى شيء اذا كان الوجود قائما بنفسه كوجود الواجب جل شأنه فانه موجود بنفس  
 ذاته من غير احتياج الى الغير ولو كان محتاجا الى الغير لم يكن موهوبا بنفسه واما اذا كان قائما بغيره كوجود الممكن فلاننا فيه بل يوكده وبعني اذا كان  
 الوجود قائما بالغير فعينية الوجود لا يستدعي عدم الاحتياج بل يوكده الاحتياج فان القيام بالغير يوجب الاحتياج فاذا كان الشيء القائم  
 وجوده موهوبية كان احتياجه اليه من حيث نفسه ومن حيث موهوبية كليهما معا قال بعض الفضلاء ومن هنا يستنبط ضابطه هي ان الشيء  
 القائم بذاته كالنسان مثلا اذا كان له وجود هو عينية كان موهوبا بوجوه وقائم بنفسه فيكون واجبا لذاته والشيء القائم بالغير اذا كان له وجود قائم  
 بالغير هو عينية كان موهوبا بوجوه وقائم بالغير فيكون ممكنا لان عينية هذا نحو من الوجود والحاجة الى الغير لذلك الشيء القائم بالغير المتفكر اليه يوكده  
 لا امكان التحقيق في هذا المقام انك قد عرفت فيما سبق ان مصداق الوجود بالمعنى المصدري فانشأنا انه نفس المية بل ان زيادة امر وعروض  
 عارض وهي نفسها محمولة بالاجل البسيط ولا يلزم من عدم كون الذات الممكنة متقرة بالاجل ان لا يكون لنفس ذات الممكن مصداق  
 للوجود وان يكون الوجود مسلوبا بعنة في مرتبة ذاته والالزم سلب الذات عننا في مرتبة الذات او مطابق الحكم بكون الذات الممكنة نفسها هي  
 الذات الممكنة المتقررة وليس للممكن ذات متقرة بالاجل وانما يلزم من عدم كون الممكن ذاتا متقرة بالاجل ان لا يكون لنفسه سلب الوجود  
 عنه بمعنى ليسية نفس الذات كما يلزم من كون مطابق الحكم بكون الذات الممكنة على نفسها وعلى ذاتها متقرة بالاجل ان لا يكون لنفسه سلب



نفسا ذاتا متماثلة بمعنى ليست نفس الذات لان لا يكون نفس الذات مصداقا لنفسها ذاتا متماثلة وانما تقع ان يسلب عنه الوجود اذ هي ذات مصداق الوجود فلا يلزم ان يكون الذات التي هي مصداق الوجود بنفس ذاتا واجبة بالذات بل يجوز ان تكون محتاجة الى جبر بجعلها مجلدا بسيطا فكون الذات بنفسها مصداقا للموجودة لا يستلزم الوجوب الذاتي كما هو المشهور في افواه القوم وبهذا ظهر ما سئله كلام المحشى من استنائه وما في الضابطه التي ذكرها بعض الفضلاء من الوهن والرخاوة والتجديت ان الوجود بالمعنى المصدرى امر اعتباري يتحقق في نفس الامر بمعنى تحقق نشأته او تحقق الانتزاعات عبارة عن تحقق مناشي انتزاعها ومعنى ما به للموجودة موجود بنفسه بل واجب كذاته وذلك لان معنى كون الشيء اعتباريا يتحقق في نفس الامر ان يكون موصوفا بحيث يصبح انتزاعه عنه نهما تامة ثامنا

الاول المنتزع عنه وهو المهيته من حيث هي والثاني المنتزع وهو الوجود بالمعنى المصدرى والثالث نشأ الانتزاع وهو الوجود بمعنى ما به للموجودة وهو الوجود القائم بنفسه الواجب لذاته اعلم ان كلام المحشى في هذا الباب في غاية الاضطراب فارة يقول نشأ انتزاع وجود الممكن شخص واحد واجب لذاته ميان الممكنات بالشيء ذاتية وتارة يقول ان نشأ انتزاع الانساب ليه تعالى والحق انه قد اشتبه عليه المنتزع منه بعلته الانتزاع اذ لا شك في ان الوجود والمصدرى منتزع عن الممكنات ومطابق صدقه ومصدق حمله ليس امر اخر جاعلا مبانيا محضا ليا ضرورة نعم علة مصداقه منفصلة عنها مبانية لما ليس الكلام فيها انما الكلام في مصداق الوجود وعلى ان ذلك الامر المبانين كفى في موجودية الاشياء باسرها بنفسه لزم تحقق الكل حقيقة وبطلانه ظاهر وان لم كيف لم يكن مصداقا لوجود جميع الممكنات وايضا على هذا التقدير يصح طردان العدم على شئ من الاشياء يتحقق مصداق وجودها وان كان التماثل الى ان كل من الممكنات الموجودة انتسابا باخصا الى ذلك الامر الواحد وارتابها لخاصة صابرة تلك الانتسابات والارتباطات هي مناشي انتزاع الوجود عن الممكنات ومصاديق وجودها يتماثل تلك الانتسابات والارتباطات نسب واضافات متماثلة عن تحقق المنتسبين فلا يمكن ان يكون مصاديق لوجود واحد بها وايضا تلك الانتسابات والارتباطات اما انضمامية وانتزعية على الاول لا يمكن ان تكون صفات انضمامية الممكن كما سيظهر للمحشى وعلى تقدير كونها صفات انضمامية للواجب يلزم اما ان لا يعدم ممكن ما هو جمعيته العدم للوجود وعلى الثاني مصداق الوجود ونشأ انتزاعها ان كان ذات الواجب بزمانه بطل حديث الانتسابات والارتباطات وان كان صفات نائمة على الواجب بزمانه يلزم ما لزم قائل لا تانى الوجود ليس قائما بالمهيته لا على وجه الانضمام ولا يلزم تارة عن وجود الموصوف ضرورة توقف وجود الصفة في الاتصاف الانضمامي على وجود الموصوف فيلزم كون الممكن موجودا قبل وجوده فان كان الوجود السابق عين الوجود واللاحق يلزم تقديم الشئ على نفسه والاي لم يتم التمام والى عليه بانه يجوز ان يكون انضمام الوجود الى الهيته كاتضمام الفصل الى الجنس فلا يلزم كون المنضم اليه مقما واجيب بانه لا انضمام للفصل في مرتبة كونه فضلا بل هو في تلك المرتبة عين الجنس الانتزاعي فيها بحسب الوجود فضلا عن الانضمام بل انما هو منضم في مرتبة كونه صورة وما خذ بشرط الاشئ فانهم والاعلى وجه الانتزاع والاي لم يتم حين انتزاع الوجود والمصدرى انتزاع اخر بل انتزاعات غير متماثلة بمعنى على تقدير اتصاف ممكن بكونه وجودا اتصافا انتزاعيا لا بد من نشأته الوجود حقيقة والاي يكون انتزاعيا محضا ولا يمكن ان يكون ذلك للنشأ انتزاعيا والافلاهلين نشأ آخر ولو ذهب المتأشئ الى غير النهاية فلا بد لتلك

المتشائي الغيلى التناهي من نشأ حافطاً لواقعيتها انزعاعاً عما تكون له واقعيتها فمثلاً هذا المنشأ هو الوجود حقيقة ويبلغ  
تلك الانزعاعيات ولما بطل الشقان ثبت ما هو المطلوب وانت تعلم انه لا يزم من ابطالان كون الوجود صفة انضمامية وانزعاعية  
كونه عين الواجب سبحانه فلما ثبت ما هو مطلوب المحشى فافهم ذلك فانه تحقيق شريف قوله ثانياً آدينى ان ثانى المذاهب فى الوجود  
مذهب الحكماء وهو ان مصداق الوجود المصدري فى الواجب نفس ذاته الحققة وفى الممكنات صفة زائدة منضمة الى ذاتها مسمى  
لانزعاع هذا المعنى الانزعاعى وقال المحشى تحقيق المقام ان حقيقة الوجود وليس بالغير من معنى المصدري لان هذا المعنى يتحقق باعتبار  
العقل وانزعاع الذهن وحقيقة تتحقق مع قطع النظر عن ذهن الذاهن واعتبار المتعبد به بالشيء بالضرورة العقلية فاقال الشيخ  
المقتول ان ليس للوجود حقيقة سوى هذا المعنى الاعتبارى للمقتول خلاف ما يشهد به الضرورة العقلية او لو لم يكن الوجود حقيقة سوى هذا المعنى الاعتبارى  
كان موجوداً لا اعتباراً بالمتعبد ولعل معنى كلامه ان ليس للوجود صفة منضمة الى المية كما هو مفهوم المتشائية مفهوم الوجود من غير حقيقة متناهية  
الحقيقة على محكم النظر الدقيق نشأ لانزعاع هذا المفهوم ومصداق محله وطابق صدقة يعنى ان تلك الحقيقة مصداق لهذا المفهوم المصدري  
لان هذا المفهوم عنوان لما هو صادق عليه كما نزعاع الآخرون ومنهم المصداق والاشارة فلما نعلم ان الوجود المصدري له حقيقة وراى مفهومه الانزعاعى  
وهو صادق عليه ما يوجب ونهاى الوجود المصدري وذلك لان فرد الوجود المصدري منحصر فى حصة وليس له فرد سوى الحصة المتحصنة  
بالاضافة والتوصيف فلا يمكن ان يكون له فرد موجود فى الخارج يحل عليه معنى المصدري مواطاة الا ان يقال المراد بغير الوجود  
المصدري وحقيقة الذات التى هى منشأ لانزعاعه فتأمل جدوى اى تلك الحقيقة فى الممكن زائدة لانه موجود بغيره فمصدق على  
الوجود وعليه مراد عليه وفى الواجب عين ذاته لانه موجود لذاته فمصدق على الوجود وعليه نفس ذاته من غير اعتبار امر آخر اعلم انك  
قد عرفت فيما سبق ان الوجود لا يمكن ان يكون صفة زائدة قائمة بالمية فى نفس الامر وان نسبت الى المية سواء كانت الذات  
واجبة وممكنة بنسبة الانسانية الى الانسان فليس فى الانسان مية ووجوداً زائداً عليها كما انه ليس فى الانسان انساناً وانسانية  
زائدة عليها وبالجملة بنسبة الوجود الى المية ليس بنسبة العوارض المنضمة والمتنوعة الى مية العروض والا يكون مصداق الوجود  
امراً زائداً على المية قائماً بها انضماماً وانزعاعاً وهو بطريقاً اذا عرفت هذا فاعلم انه لا فرق بين الواجب والممكن فى كون مصداق  
حل الوجود ونفس الذات بلا زيادة او عرض عارض انما الفرق بين الذات الواجبة والمية الممكنة بان لا ذات للممكن بل اجمل  
جاء على خلاف الواجب وهذا نحو من الفرق لا يوجب كون مصداق الوجود وعليه مراداً عليه فان قلت مصداق حل الوجود  
على الممكن ذاته من حيث الاستناد الى الجاعل يقال هذه الحقيقة لا يخلو اما ان تكون تعليلية وتقييدية على الثانى فمصدق على الوجود  
فى الممكن لا يكون نفس المية بل امران زائداً عليها قائماً بها انضماماً وانزعاعاً وهو خلاف ما تقرروا على الاول لا يكون بين مصداق الوجود  
فى الواجب وبين مصداقه فى الممكن تفرقة اصلاً اذا كانت التعليلية خارجة عن المصداق منى الاتصال للفرق بين مصداق حل الوجود  
على الذات الممكنة وبين مصداق حمله على الذات الواجبة اصلاً بل يكون مصداق حل الوجود وح فى الممكن ايضاً نفس الذات بل لا يوجب  
امر عرض عارض ولا يزم ان لا يكون مصداق حل الذات والذاتيات ايضاً نفس الذات بل امران زائداً ومطابق الحكم بكون الذات

الكلية نفسها هي الذات المكنة المتعقبة وليس الممكن فاستترة الأجل الجاهل نعم يلزم من كون الممكن فاستترة مجهول الجاهل مستحيل  
 الوجود بمعنى ليسية نفس الذات كما يلزم من كون مطابق الحكم لكل الذات المكنة على نفسها وحل ذاتياتنا هي الذات المتعقبة معتمدة  
 سلب نفسها ذاتياتنا عنها بمعنى ليسية نفس الذات لا لأن لا يكون نفس الذات مصداقاً لنفسها وذاتياتها فخال ولا تعقل  
 فالواجب بجهانه وجود خاص قائم بذاته في محضته لا ممتدة له قال الشيخ في التعليقات كل ما هيته في ذاته فلا ممتدة له والواجب بهيته في ذاته فأن لهيته  
 هي الحقيقة المعروفة عن الأوصاف في اعتبار العقل وهو سبحانه منزوع عن انطباع التعرّف وان يحيطه الاعتبار قال في الحاشية  
 اعلم انه وقع الاختلاف بين السيد صدر الدين محمد والحمد وجلال الدين في ان الواجب ممتدة أم لا فقال السيد انه هو الوجود لا ممتدة له  
 لانها المعروفة عن اعتبار الوجود وهو سبحانه منزوع عن التحاق الممتدة واحاطة الاعتبارات وقال الحمد له ممتدة هو وجوده انتهى قال بعض الفضلاء  
 من نظري كلام المحشي للمشكك انه تعالى بذاته مصداق محل الوجود عليه ومبدأ الآثار فهو وجود خاص حقيقي بالاتفاق بينهما ولا نزاع إلا  
 في إطلاق الممتدة بالتفسير المذكور عليه فالسيد اعتبر فيها التعرّف عن مفهوم الوجود وغيره من الأوصاف مطلقاً فيجب ان تكون مقولة  
 مع قطع النظر عنها وكلية وهي مستتيرة في تعالى لانه وجود خاص قائم بذاته ومصداق لكلها في مرتبة ذاته فلا يمكن تعرّفه عنها في اعتبار  
 العقل فقال بانه لا ممتدة له والمحقق الدواني اعتبر فيها التعرّف في اعتبار العقل عن جميع القيود والاعتبارات الغريبة اللاحقة من الخارج  
 فيجب ان تكون مقولة ولو لوجه بل مع عزل النظر عن تلك القيود والاعتبارات ولا يجب كليتها فيجوز كونها هوية شخصية وهذه التعرّف  
 ضرورية فيه عجيده فقال بالاطمئنان عليه فانزعج الى اختلاف الاصطلاحين وانه تعلم ان المحقق الدواني انما يقول ان تعالى  
 حقيقة بسيطة حرّاته في ذاته مع جميع القيود والاعتبارات فماذا من موجود بذاته شخص بذاته عالم بذاته بمعنى ان مصداق محل  
 في جميع صفاته هوية بسيطة التي لا مكنة فيها بوجه من الوجود ولا يقول انه تعالى ذو مية كلية وكلام الصدر للعاصم ليس في نفى  
 الممتدة بمعنى الحقيقة الكلية بل يقول انه تعالى موجود محض لا شيء موجود بخلاف المكنات فانها اشياء موجودة في معنى الذات والاشي  
 وبه وبخافته لانه لو لم يكن له ذات لكان الواجب تعالى لا شيء محضاً تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً فان قال ان ذات  
 بنفسها مصداق الوجود فيرجع الى ما قال المحقق الدواني وبالجملّة الاختلاف الواقع بين المعاصرين في هذا المقام ليس يرجع الى اختلاف  
 الاصطلاحين كما يظهر من تتبع كلامهما ويحول محل ذلك الى يحول حول القول بان الواجب سبحانه وجود خاص قائم بذاته وانه محضه فلا  
 له ما قبل ان في الواجب تعالى ثلث وجودات الاول هو الوجود الحقيقي وهو عين ذاته والثاني هو الوجود المصدري المطلق والثالث نصته  
 الوجود المصدري وفي الممكن ايضاً ثلث وجودات الوجود المصدري المطلق وحده والوجود الخاص كنهها زائدة عليه وفي الواجب الاول  
 والثاني زائدان عليه تعالى ودون الثالث لا تغاير هناك اذ عين الذات تنوب مناه في كونه مصداق المحل فهو مصداق محل من نشأ  
 ولا نزاع في الممكن معاير لما هو في الواجب لكونه نفسه الا انه قائم مقام ما هو في الممكن فالواجب بنفس ذاته قائم مقام الوجود وهو وجود  
 خاص قائم بذاته من غير احتياج الى شيء وبهنا كلام من وجب الاول انه يلزم ما ذكر ان يكون الواجب موجوداً بوجوده والوجود والوجود  
 بعينه وبعده الوجود المصدري وهو بطريق قطعاً واجب منه بان مناط المعجودية هو الوجود الحقيقي الذي هو بنفس ذاته تعالى والاشياء

فمعنى اعتباري لا يصلح ان يكون منسباً للموجود في وجوده وعلية بانه على تقدير القول بعروض حصته من الوجود لا بد من القول بكونه موجوداً بمنزلة  
المعنى القائم به فيلزم كونه بجمانه موجوداً بالوجودين واجب عنه بان معنى المشتق معنى اجل ومحصلة يرجع الى ما يترتب عليه آثاراً للمبدأ المعنى الاسود  
مثلاً ما يترتب عليه آثاراً السوداء معنى القائم ما يترتب عليه آثاراً للقيام معنى الموجود ما يترتب عليه آثاراً للوجود ولكن قد يترتب الآثار على ما صدق  
عليه ذلك لمشتق بقيام مبدأ الاشتقاق كالأسود وقد يترتب الآثار على مصداقه بنفس ذاته بلا قيام المبدأ كالموجود بالقيام الى الواجب تعالى  
او يترتب آثار الوجود على نفس ذاته تعالى بلا قيام معنى به نعم العقل يتنوع عنه معنى الوجود ولكن لا دخل له في ترتيب الآثار فحال الثاني ان الوجود  
المصدرى لو كان زائداً عليه تعالى فلا بد له من علة فاما ان يكون علة بنفس ذاته تعالى فيلزم تقدم الذات عليه بالوجود او يكون علة غير الذات  
فيلزم الامكان وان قيل انه ليس زائداً عليه تعالى فيلزم كون الواجب علماً اعتبارياً او اجاب ان الامر الزائد لو كان له وجوداً مغايراً لوجود الذات  
لكان محتاجاً الى العلة بجمته واما لو كان مصداقه نفس تقرر الذات كان تابعاً للذات فان كانت الذات واجبة كان ذلك العلم الزائد غير محتاجاً  
الى علة اصلاً وان كانت ممكنة كان صدور الذات من الجاهل بعينه صدور ذلك الامر الزائد عنه والوجود والمصدرى من القليل الثاني فلو كان  
ان يكون له علة ان لم يكن مصداقه منشأً آخر له علة دفعة الامران لا تتراميات نخوين من التقرر الاول تقرر بامتناع المنشأ وحاله حال  
المنشأ فان كان المنشأ واجباً كان هذا التقرر واجباً وان كان محمولاً كان هذا التقرر اليعني مجموعاً لا والثاني تفرد بعد التامثل في لحاظ الذهن هذا  
التقرر لكونه مغايراً لتقرر المنشأ متاخر عنه وهو معلول سواء كان المنشأ واجباً او ممكناً ولا فرق في ذلك بين الوجود والمصدرى ومنه مخرج الوجود  
كما يفهم من كلام صاحب الافق المبين فقال ويجوز ان يفهم من حقيقة المسمى من ان حقيقة الوجود وغيره يفهم منه من المعنى المصدرى  
وهو الذي يمكن وعين في الواجب ما قيل ان محل الخلاف هو الوجود بمعنى مصدر الآثار والوجود الحقيقي الذي به الوجودية بمعنى ان الذات  
في العينية والزيادة انما هو في الوجود الحقيقي الذي هو مبدأ الآثار وما به الوجودية لما في الوجود والمصدرى لا تترامى لانه زائد في الواجب الممكن  
جميعاً ولا يخفى ان هذا القول يدل على كون حقيقة الوجود ومغاير المعناه المصدرى سواء كان شخصاً واحداً مغايراً للممكنات كما هو متعارفاً لمخشي  
او وصفاً عاماً في الممكنات وعين التحقيق في الواجب كما هو المنقول عن المشائية قوله والافهم كيناً يعني لو كان الوجود وصفة زائدة على  
الواجب ولم يكن عينه لكان الواجب موجوداً قبل جميع الوجودات التي فرضت زائدة على ذاته ولا يكون هذا الوجود زائداً الا لم يكن باقراً  
جميعاً جميعاً فيكون ذلك الوجود المتقدم عين ذات الواجب فثبت المطلوب واورد عليه بانه لا يلزم على تقدير كون الوجود زائداً في الواجب  
ان يكون وصفاً قائماً به ليلزم بالزعم ويجوز ان يكون امراً سابقاً له وموجودية الواجب يكون الانسابة اليه كما ذهب اليه المتأمنون في  
وجود الممكن من ان الوجود غير قائم بالممكن فهو ليس بموجود بقيام الوجودية بل بانسابة اليه واجاب عنه المخشي بقوله وبما ذهب اليه المتأمنون  
من ان الوجود قائم بذاته وموجود بنفسه وغير موجود بالانسابة اليه واطلاق الوجود وعلية كاطلاق الشمس على الماء والسمن بالشمس فهو على  
تقدير ان يكون وجود الواجب عينه يعني ان ما ذهب اليه المتأمنون في وجود الممكن من كونه عبارة عن الانسباب حال ارتباطها بالوجود  
القائم بذاته الموجود بنفسه انما يصح على تقدير كون وجود الواجب عين الذات فلا يصح القول في الواجب بان وجوده مبين لذاته ولا  
لاحتياج الواجب في موجودية امر سابق مفضل عنه تعالى بل يلزم الاحتياج ان الممكن وهو محال فلا بد من القول بان وجود

الواجب عليه وليس امره منفصلا عنه فاقول **قوله** فان قلت آه اراد المعترض بالعللة المعللة الموجودة في الخارج والالام توجه الاعتراض  
 لان لم يكن مطلقا سواء كان موجودا خارجيا او امرا نزاعيا محتاجا الى العلة فلا وجه لانتفاء الاحتياج الى العلة على الوجود الخارجي لان  
 الوجود الخارجي والامر لا اعتباري في الاحتياج في العلة الموجودة مطلقا متساويان اعلم ان حاصل الالام ان يكون وجود الواجب على تقدير  
 كونه لا احتياجا الى العلة مبني على ان الوجود موجودا في الخارج مع قطع النظر عن خصوص مرتبة الحكاية الدينية وهو ممنوع بحوا ان يكون وجود  
 الامر نزاعيا متمتعاً عن نفس ذاته بما هي هي فلا يكون متحققا في الواقع مع قطع النظر عن خصوص الملاحظة الدينية حتى يكون محتاجا الى العلة  
 ومحصل جواب الشارح ان الكلام انما هو على تقدير كون الوجود زائدا على مرتبة الواجب ولا ريب في احتياج الاتصاف بالامور الانسانية  
 التي هي زائدة على ذات الموصوف الى العلة اذا الاتصاف بها متحقق في نفس الامر فلا بد له من علة اما الميتة وغيرها وبهذا نظرت لا احتياجا  
 الى ان يراد بالعللة المعللة الموجودة في الخارج فاقدم ويرد عليه اي على الاعتراض ان الكلام في الوجود الحقيقي الذي هو منشأ اشترع الوجوه  
 المصدرية وهو ليس امر اعتباريا كما سبق التلويح اليه فيكون جواب الشارح على سبيل التدرج قد يقال بحجوز ان يكون الوجود من  
 لوازم ذاته تعالى وثبوت لوازم المزمومات غير معللة فلا محتاج الى علة فانت تعلم ان ثبوت لوازم الميتة لما ليس الواجب بالذات  
 حتى لا يحتاج الى علة كيف ويتحقق ثبوت لوازم الميتة حين عدما فلا معنى لوجوبه بالذات فان الواجب بالذات ما يتلصق بجميع انحاء عدومه  
 وهما ناعدا ما بعد الذات يمكن فلا بد لها من علة سواء كان ذات الموصوف او غيرها **قوله** واجب آه حاصله اننا لانسلم ان العلة لابد  
 وان تكون متقدمة على المعلول بالوجود بل قد تكون العلة متقدمة على المعلول بنفس ذاتها لا بالوجود فيجوز ان تؤثر ذاته تعالى في  
 وجود نفسها قبل الوجود واعتراض عليه لمشي بقوله لا ينبغي ان العلم يجب ان يكون لما نتحقق كما يشهد به الضرورة كيف والعلية  
 من العوارض التي يتوقف ثبوتها على ثبوت المثبت له وعدم المانع كاشف عن اموجودي وهي العلة حقيقة فلا اقتضاج والواجب  
 لو كان علة لوجوده لكان متقدما عليه بالوجود الخارجي لا بالوجود والذهني متقدمة على الالهام كلها فلا مجال لان يتوهم ان يجوز ان يكون علة  
 لوجوده متقدما عليه بالوجود والذهني ثم هنالك كلام وهو ان لوازم الميتة مستندة الى الميتة من حيث هي من غير دخالية الوجود ومطلقا  
 في اقتضاها لما انفصلت عنها نفس الميتة من حيث اقتضاها للحالط بها من غير دخالية الوجود في الاقتضا بالذات فيجوز ان يكون الوجود  
 من لوازم الميتة للواجب تعالى ومن العوارض المعلولة لما بان يكون فانه بما هي هي متفقتة للوجود من غير ان يتقدم عليه بالوجود  
 واجيب بان عدم دخالية الوجود في الاقتضا لا يلزم اليجب انهما كما عنة في مرتبة الاقتضا بل يجب ان يكون مقتضى في تلك المرتبة  
 متقرارا ومخلوطا بالوجود لان الضرورة حاكمة بان الاقتضا والتاثير لا يمكن من الاشياء ولا ريب ان مرتبة الاقتضا والصفة متقدمة  
 بالذات على حصول الصفة للمقتضى فلا يمكن تاثيره واقتضائه لصفة هي نفس وجوده بخلاف سائر الاوصاف المتفرقة على الوجود هذا  
 على مذنب من قال ان لوازم الميتة مستندة اليها من غير دخالية الوجود مطلقا وما على مذنب من يقول بدخالية الوجود مطلقا كما مشي  
 بخاضرية فالامر بهون وبالحجة على كلا المذهبين يجب تقدم العلة على المعلول بالوجود فلا يمكن ان يكون الميتة علة لوجودها وانت تعلم انه  
 لو كان مصداق الوجود نفس الذات بلا زيادة او كمالاتها متحقق فليس به من عوارض الميتة في نفس الامر فكيف يكون من اللوازم او من

فمن العارض وان كان اعمرا على نفس المهيئة عارض لما في نفس الامر من اللوازم البتة والقتل بان عدم اعتبار الوجود في  
المهيئة عند اقتضاها حقيقة لا يقتضي انفكاكا عن الوجود واما الافتقار فان انفكاكا عن الوجود في معنى محال لا يتم على تقدير كون  
الوجود اعمرا على المهيئة عارضا اما ما يتم على تقدير كون الوجود متفراغا عن نفس المهيئة اذ على تقدير كونه زائدا على المهيئة يكون نفس المهيئة  
مترتبة سابقة على الوجود وتكون المهيئة في تلك المرتبة متفرقة عن الوجود الذي هو من عوارضها ويكون المهيئة في تلك المرتبة ذاتا حقيقة  
ومصدقا لنفسها اذ ذاتا متعللا لا يكون مصداقا للوجود ولا يكون لما عسب تلك المرتبة الخطا بالوجود ومميز ان تكون المهيئة عسب تلك المرتبة  
على الوجود ولا يلزم تقدم وجوده على وجوده فان قيل كون المهيئة متفرقة من دون وجوده غير مقول وكونه عارضا متفرقة من دون  
ان تكون متفصلة بسائر العارض محتمل يقال كون المهيئة عارضا من دون ان تكون ذاتا حقيقة اصلا غير محتمل البتة لما كون المهيئة  
على عسب تيمم في كسبه لاعتد حقيقة سابقة على جميع عوارضها العارض من عوارضها اللاحقة لما بعد مرتبة ذاتها وهو مقول قطعاً  
اذا لم يكن بالضرورة والاعتقالات ان ليس ذاتا حقيقة اصلا لا يمكن ان يكون عارضا لشيء ولا ريب ان المهيئة على تقدير كون الوجود اعمرا  
عروض الوجود ذات حقيقة فلا مضائق في كونها عارضا لشيء وان كان ذلك الشيء هو الوجود فاعلم ان الموجب الذي ذكره لمحيى بعينه الجواب  
الذي ذكره المصنف الشرح من جانب الحكماء لا انا نحن الكلام بالعلية القاطعية والشيء قد عزم واعلم ان الجيب قد اورد وسدين للشرح  
الاول ما بينه المصنف قوله فان التقدم قد يكون بغير الوجود وتقدم المهيئة المكنة على وجوده فانها قابلة للوجود ومنه هم والقابل يتقدم على  
مقبوله وليس ذلك التقدم بالوجود والازم من وجود الشيء قبل وجوده وكونه موجودا مرتين وغير ذلك واجاب عن مشي  
بتموله وانما تقدم المهيئة المكنة على وجوده بان تقدم آخرها ان التقديرات انما هي لشهوة تيمم بان تقدم المهيئة المكنة على وجوده وليس من التقديرات  
المشعرة بل هو غير متضمن التقدم يقال بان تقدم المهيئة وسببها المكن ليست علة قابلة لوجوده الا انها ليست بجملة الامور لان حصول الحلول  
واستعداد وجوده حتى يتقدم عليه الوجود بل هي نفس الحلول لما باعتبارها ذاتا لها هو سبب القائلين بالجمل البسيط او باعتبارها اقصا  
بالوجود كما هو مقرر من الرازيين بالجمل المألوف فان كانت المهيئة عبارة عن نفس الحلول فلا تكون علة لوجوده فاعلم ان تقدمه على وجوده  
وفيه نظر لان الوجود على تقدير كونه ذاتا لا بد وان يكون منفعة منفعته الى المهيئة والمهيئة تصفيتها في الخارج اقصاها انما هي لان الظاهر  
في الوجود الحقيقي ان في الوجود المصدري وانما كان الوجود وصفاً منفعته الى المهيئة فلا يهتص من لزوم كون المهيئة علة قابلة له فيجب تقدمه  
بالوجود على الوجود وبما علم ان ما قاله الرازي في شرح الاشارات كون وجوده المكن ذاتا على ما يتقدم كونه ذاتا فيكون المكن قابلاً  
لما قاله فيجب تقدمه بالوجود على القبول فقد اذعن في المكن اللازم الحكماء في الواجب في غاية التحقيق وما قاله الحق الطوسي في شرح  
الاشارات ان كلامه هذا مني على تقدير ان المهيئة تنافي الخارج دون وجوده وانما الوجود ويل فيه وهو فاسد لان كون المهيئة هو  
وجوده المهيئة لا يتم من الوجود والاني احتمل لا بان يكون في العقل منفعته عن الوجود وان المكن في العقل ايضا وجوده على كماله ان  
المكن في الخارج وجوده خارجي بل بان العقل من شأنه ان لا يخلو احد من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس اعتبار العدة  
فان ان تصانف المهيئة الوجود على ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان المهيئة ليس اما وجوده منفردا وانما يسمى بالوجود وجوداً



شرح الى الشبهة التماس المقابل والمقبول فالعقل ان علميته قابلة للوجود عند جودها في العقل فخطو ولا يمكن ان تكون علمية فاعلمت نصفه  
الواجب عليه وليد في العقل فقط فمقتضىه على ان الوجود نصفه شرعية وان الاتصاف به اتصاف شرعي ومن الكلام في الوجود شرعي  
لان الحكم مطلق ان يكون قد انشأ شرعية وعلى تقدير كونه نصفه من غير ان يخصص عن الاشكال والسنن الثاني ما بينه المقوله وايضا قال لا بد  
الوجود من العلميه والمقوله الشئ مقدرة على ضرورة وليس في ذلك التقدم بالوجود ولا ان يخرج من ذلك وان قلنا انظر عن الوجود واجب  
عنه شئ بمقوله كذا التقدم بالاجزاء المحركة ليعنى التقدم بالاجزاء المحركة على الكل ليس بالوجود ولا بالعلمية فانها من حيث انها اجزاء متباينة  
ومغايرة للكل لان الاجزاء لا بد وان تكون مغايرة للكل غير محركة ليعنى بالاعتماد على الكل مقدرة على الوجود ضرورة ان جزء  
الموجود موجود من حيث انها محركة مقدرة عليه لا على نحو التقدمات المشهورة تفصيله ان الاجزاء المحركة عبارة عن اقسامها  
ولها اعتباران اعتبارا بانها اجزاء وهي بهذا الاعتبار متغايرة ومغايرة للكل ومقدرة على الكل بالوجود وقدما بالطبع لان جزء الموجود  
اجزاء كسبيل ان يكون موجودا وحقا بالوجود والكل علمية هي بهذه الحثية علمية واعتبارا بانها من حيث هي وهي بهذا الاعتبار محركة  
على الكل وتقدمه في الوجود وليست باجزاء حقيقة لان ما هو حقيقة ليس محمول وما هو محمول ليس بحقيقة بل الموجود واحد  
في تلك الواحدة بعينها بعين الفصل وذلك الواحد هو النوع لكن الذين اذا علمه وجدته تلك حقيقة بجهة متشابهة بين ان يكون  
بها هو فاك ثم يتغير بالعصاة بشئ اخر بان يكون هي بعينها ذلك شئ فيتم تقرر تجسيم وهذا التحصيل لا يغير تلك الحقيقة بل يحققها ويجعلها  
قال اجزاء المحركة ليست اجزاء حقيقة للشئ بل هي اجزاء على سبيل السامع باعتبارها اجزاء في ما خطه العقل وهي ما خطه الابهام والتحصيل  
هي بالحقيقة اجزاء على الحقيقة لا على الوجود وقال الشيخ في الامية الاشياء التي فيها اتحاد على اصناف احدها ان يكون كاتحاد المادة والصور  
فيكون المادة وشيئا لا وجود له بغيره وقاته لوجوده وانما يصير بالفضل بالصور على ان يكون الصورة اما خارجا عنه ليس احد بها الاخر ويكون  
ليس احدهما والثاني اتحاد شيئا يكون كل واحد منهما في نفسه مستغنيا عن الآخر الا انها اتحادا يحصل منها شئ واحد بالتركيب وبالاستحالة  
ولا يخرج منها اتحاد شيئا بعضها لا يقوم بالفضل فيقوم الذي لا يقوم بالفعل بالفضل فيقوم بالفعل ويحصل من ذلك جهة متحدة مثل اتحاد  
الجسم واللباس وهذه الاقسام لا يكون اتحدات فيها بعضها بعضا ولا جملتها اجزاء ولا كل شئ منها على الآخر على التوالي ومنها اتحاد شئ  
بشئ قوة هذا الشئ منها ان يكون ذلك شئ لا ان يضم اليه فان النفس قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك معنى نفسه شيئا كشيء كل واحد  
منها ذلك المعنى في الوجود فيضم اليه معنى آخر معين وجوده بان يكون ذلك المعنى مضمنا فيه وانما يكون آخر من حيث التعيين والاجزاء  
لا في الوجود مثل المقدار فانه معنى يجوز ان يكون هو الخط والسطح والعق لان قياسه شئ فيكون مجموعها هو الخط والسطح والعق بل على ان  
يكون نفس الخط ذلك ونفس السطح ذلك وذلك لان معنى المقدار هو شئ تحت مثل السطحا وغيره فلهذا ان يكون ذلك المعنى فقط فان  
مثل هذا لا يكون جملتها علمت بل بلا شرط غير ذلك حتى يجوز ان يكون هذا الشئ المقابل للسطح فلهذا في نفس الشئ كان جهة ان يكون  
وجوده لانه بالوجود او يكون محمولا عليه لانه ان كان في بعدا بعدا في اولية هذا المعنى في الوجود ولا يكون هذا المعنى ولكن انما  
يخلق من حيث يعقل وجودا مفروقا من الذين انما الصانع للميزان او لم يصفه من زيادة على انما معنى خارجا عن الشئ المقابل للسطح

حتى يكون ذلك قابلا للمساواة في حد نفسه وهذا شئ آخر مضاف اليه خارجا عن ذلك بل يكون ذلك تحصيل القبول للمساواة انشائي بعد  
واحد فقط او في اكثر من فيكون القابل للمساواة في بعد واحد في هذا الشئ هو نفس القابل للمساواة حتى يجوز ان نقول ان هذا القابل  
للمساواة هذا هو الذي هو ذو بعد واحد بالعكس فلا يكون هنالك الاشياء التي مضت وهنالك ان كانت كثرة الاشك فيها فهي اكثر ليست  
من الجهة التي تكون من الاخر اذ بل تكون كثرة من جهة اخرى محصل وامر محصل فان الامر محصل في نفسه يجوز ان يعتبر من حيث هو محصل  
عنه لانه من فيكون هناك غيرية لكن انما صرحا محصلا لم يكن ذلك شئ آخر الا بالاعتبار المذكور الذي للعقل وحده فان تحصيله ليس بغيره  
بل الحقيقة فكذا يجب ان يعقل التركيب الذي بين الجنس والفصل وقال ايضا لو كانت الجسمية التي بمعنى الجنس وجود محصل قبل وجود النوع  
لكان سببا لوجود النوعية مثل الجسم الذي بمعنى المادة وان كانت قبلية لا بالزمان بل وجود تلك الجسمية في هذا النوع هو وجود هذا النوع الاخر  
وفي العقل ايضا الحكم كذا فان اعتقل لا يمكن ان يضع في شئ من الاشياء الجسمية التي هي بطبيعة الجنس وجود محصل هو ولا ينضم اليه شئ آخر  
حتى يحدث الحيوان النوعي في العقل فانه لو فعل ذلك كان الحيوان الذي للجنس في العقل غير معمول على طبيعة النوع بل كان جزءا منه في العقل  
بل لما يريث الشئ الذي هو النوع بطبيعة النوع في الوجود والعقل معا اذا اخذت النوع تاما ولا يكون خارجا عن معنى ذلك الجنس مضافا  
اليه بل مضمنا فيه وجزءا منه من الجهة التي او انما انما فيلخص ان وجود الجنس والفصل هو بعبئيه وجود النوع وهذا خارجا عن التلخيص  
والجنس والفصل التلخيص غير حقيقي وانما اطلاق التلخيص عليه يضرب من التوسع لا اتحادا بهما مع النوع جملا ووجودا بخلاف التلخيص من الحيوان  
الاخر هو بعبئيه التلخيص حقيقي تنافير في انفسها وانما هي التلخيص منها فجزئية الجنس والفصل للنوع ليس على سبيل الحقيقة فان طبيعة الجنس  
لما هو وبشره الفصل لا يتاخر الفصل والنوع وهذا خارجا عن الحيوان لما بشره شئ اذا انضم اليه انما هو فانما ينضم اليه على انه محصل  
له لا على انه معنى خارج عنه لاحترامه وانما انما ان الفصل ليس مضافا الى الجنس حقيقة بل ليس بهناك الحقيقة واحدة وجودا او احدا ذلك  
بعبئيه الجنس بعبئيه الفصل لكن الذهن اذا احل تلك الحقيقة وجد بها حقيقة مبهمة محصلة بحقيقة اخرى بان يكون هي بعبئيه تلك  
الاخرى فيتم ترويض محصل ويصير هذا الواحد هو المعنى لا بغير تلك الحقيقة بل محصلها وحققتها فمقتوات المهية اذا اخذت لا بشره شئ في غير  
متقدمة عليها بالطبع ولا بخلاف من التقدمات المشهورة بل هي متقدمة عليها بالمهية فان مهية الجنس وكذا مهية الفصل من حيث هي  
تتصل اولاً في مرتبة لم تحصل في تلك المرتبة مهية نوعية وانما حصلت هذه في مرتبة الاوفاً تحصلت تلك مما قبلها فيكون الجنس  
والفصل تقدم على النوع في سبب التجوهر والتقوم الذي هي مرتبة متقدمة على الوجود وذلك بسبب الملاحظة العقلية مع قطع النظر عن الوجود  
على صاحب الامر لمجرد نفس المهية الصادرة عن الجاعل اذ احلها العقل الى ذاتي ما والى ذي ذلك الذاتي وجد ان الذاتي احق بالتجوهر  
اذا هو نفس ذلك الجعل بعبئيه وان كان هو ذوو الذاتي متحد في الحقيقة ولما بحسب ذلك الجعل تجوهر واحد يستتبع من حيث تلك المجموعية  
وجودا واحداً فهذا التقدم الجبر كجست نفس هو به المهية المتقدمة به مع النظر من مرتبة الوجود وتوقفها على في الوجودية فان لو حظ ذلك  
كان له عليه تقدم بالطبع ايضا فالعقل بعد التحليل بعد الذاتي احق بالوجود لا بنفس ذلك الماياد وبعين ذلك الوجود ويوجد ريثما  
المهية ولا يكون ذلك الماياد التحصيل والاباها من الوجود المهية توقفها على فاذن لوجود المهية عليها فمقتوات تقدم بالمهية تقدم

بالطبع كل من حيثية أخرى والطبيعة الباشرة التي وإن كانت عين الطبيعة بشرة شيء لكن كما يكون سبيلها بالنسبة إليها سبيل نسبة النور إلى  
الضوء حسب شدة الذي يوقد النار في الحائط المتعين والابهام فلما انتهت مقدرته عليها بالمهية فلما أصبح من وجوبها لما تقدم عليها بالطبع  
اليسيطر على الباطن والطبيعية من الشيء الطبيعي كاليسيطر من المركب لكن في الحائط التحصيل والابهام لما في الوجود والماضي سائر الحقائق وهذا  
الاعلام فسادا وتقدم شيء على شيء بحسب الوجود وعبارة عن تقدمه عليه كسبيل التجوهر فاذا كان شيء متقدما على شيء بحسب الوجود كان  
منها ما ذات ذلك الشيء المتقدمة متقدمة على هذا الشيء المتقرر ضرورة ان الوجود حكايته عن نفس الذات فليس لهللة تقدمه في الخارج  
بحسب المصدر ان يكون احدهما بحسب التجوهر والاخر بحسب الوجود وانما لما تقدم واحد هو تقدم ذات العللة على ذات المعلول غاية  
الامور قد يكون من تقدم بحسب الوجود وايضا قد تاتي بالمهية لما كانت متحدة معها جلا او تقر او وجودا لم يكن للذاتيات تقدم على المهية بحسب  
المتقرر والوجود في الواقع مع قطع النظر عن الحائط لكن الذهن اذا دخل للمهية في ذاتها كما تقدم نسبة المتقرر والوجود الى الذاتيات على نسبة  
المتقرر والوجود الى المهية فتقدمه نفس المهية الصادرة اه ليس شيء اذ معنى ان العقل اذا دخل للمهية الى الذاتي والى ذي الذاتي وجد ان لها  
اسم يتجوهر ولا ينفس ذلك الجعل بعينه ان العقل اذا دخل للمهية الى الذاتي والى ذي الذاتي وجد ان لها اسم يتجوهر ولا ينفس ذلك  
الجعل بعينه فان التجوهر في الحائط الذهن هو الوجود فتقدمه هذا التقدم الجوهري بحسب نفس جوهري للمهية المتقدمة مع عزل النظر من مرتبة الوجود وتكون  
عليه في الوجودية غير محصل اذ التقدم بحسب نفس جوهري للمهية في الحائط العقل تقدم في الوجودية لان الوجودية حكايته جوهري للمهية وبالجملة  
بان تقدم نسبة التجوهر الى الذاتي على نسبة التجوهر الى المهية في الحائط العقل تقدم بالمهية وتقدم نسبة الوجود الى الذاتي على نسبة الوجود  
الى المهية في الحائط العقل تقدم بالطبع ليس شيء والصواب ان يقال التقدم بالمهية عبارة عن تقدم نسبة التجوهر والوجود الى الذاتي  
على نسبة التجوهر والوجود الى المهية في الحائط العقل والتقدم بالطبع عبارة عن تقدم المعروف عليه في الوقوف في الواقع والذاتيات  
ليست بغير المهية بل هي بخلافها في تقدمه على حدها التفصيلي بالطبع لتغاير بعضها بحسب الوجود وتقدمه على المهية بالمهية لان  
نسبة التجوهر والوجود الى الذاتي متقدمة على نسبة التجوهر والوجود الى المهية في الحائط العقل وتقدم نسبة التجوهر والوجود الى الذاتي على نسبة  
التجوهر والوجود الى المهية في الحائط العقل هو تقدم نسبة الوجود الى الذاتي على نسبة الوجود الى المهية في الحائط فاقبال ولا تزل والكلام  
وان اضحي الى التعليل لكنه لا يخلو من التحصيل قال ناقدا للتعليل الجهنس مقدم على نوعه لا يكون جزءا لان الجهنس من حيث هو جنس  
اعني الماخوذة لاشياء متحدة للمهية النوعية في مرتبة نفس ذاته ووجوده بحيث لا يتميز عنه الذاتي خلاف الحائط والتعريف فلا يتقدم  
على النوع بالوجود ليكون تقدمه عليه بالطبع اذ التقدم بالطبع عبارة عن تقدم العللة الناقصة على معلومها في الوجود والجنس امر  
مبهم لا يتصل الا بالفصل فلا يمكن ان يتقرر ويوجد الا بتقرر النوع ووجوده نعم اذ ان هذا الجنس لشيء ولا شيء فهو مقدم على النوع بالطبع  
لانه بهذا النحو من الاعتبار عللة لوجود طبيعة لكنه بهذا الاعتبار ليس جنسا اذ هو من حيث انه جزء لا يحل على كله والجنس من حيث هو  
جنس يجب ان يحل على نوعه والحاصل ان الجنس امر مبهم لا يتصل الا بالفصل فلا يمكن ان يتقرر ويوجد الا بتقرر النوع ووجوده  
فليس له وجود بالاستقلال حتى يتقدم عليه نعم اذا دخل العقل النوع الى الجنس والفصل بجزء منه في الحال اذ لا يتصل

والجنس وكذا الفصل متنازع من جهة النوع في الوجود وان كانا متقدمين عليه بالمهية بحسب نحو من تخالف الملاحظة التفصيلية فما  
تحدان مع النوع تقرر او وجودا فلما يكون الجنس مقدما بالطبع على النوع لانه يستدعي التعليل بحسب الوجود ولا تاثير بين الجنس  
النوع بحسب الواقع الا بعد تحليل العقل في الملاحظة فموجب تحليل النوع كالجبر المقداري للجسم المتصل وليس جزءا بالفيما حتى يتقدم  
عليه وجودا وتقررا والاكولة في زمان يعني ان الجنس ليس مقدما على نوعه تقدما بالزمان لان التقدم الزماني هو بحسبه يتلخص اجتماع المتقدم  
والتاخر في تحقق حقيقة تحقق التقدم في زمان والتاخر في زمان آخر ان تحقق الجنس فلو واقع بدون النوع غير ممكن او مرتبة عقلية ايجابية  
اشارة الى نفي التقدم بالترتيب فيما بين الجنس ونوعه حاصل ان التقدم بالترتيب على نحو ان احدهما لا يكون بالوضع وهو الذي تحقيق في الامور  
الحسية كترتيب الصفوف في السجد وهذا النوع من التقدم لا يمكن فيما بين الجنس والنوع فانهما لا يكون ترتيبا بالعقل كما بين الالجناس  
والانواع المرتبة عقلا متصاعدة او متنازلة في سلسلة الترتيب العقلي وهذا النوع من التقدم ايضا لا يجب ان يكون فيما بين الجنس ونوعه  
او جنس الشيء لا يجب ان يكون نوعه جنس والاكولة اشرف اذ لا اشرف للذاتي على ذي الثاني ولك ان تستدل على هذا المطلوب على  
كون وجود الواجب تعالى عينه بان الواجب الذاتي ليس محدوما في مرتبة ذاته لان ما هو محدوم في مرتبة ذاته اما متعدي او ممكن وعلى التقديرين  
لا يكون واجبا واذا كان الوجود دائما عليه يلزم ذلك اى على تقدير كونه محدوما في مرتبة ذاته يلزم ان لا يكون واجبا اذ ما هو محدوم في مرتبة  
ذاته لا يكون موجودا في مرتبة ذاته مع ان الواجب تعالى موجود في مرتبة ذاته فلا يرد وجوده على ذاته قال بعض الاكابر ان اراو يكون متنازلا  
في مرتبة المهية سلبا لوجود في المرتبة بان يكون النظم قيد الوجود وطلان التالي غير مسلم كيف وليس معنى العدم في المرتبة بهذا الوجه  
لان الوجود ليس عينيا ولا جبر او هو بعينه الدعوى فكيف يسلم من منه ان انا وثبوت العدم في المرتبة فلا نسلم لزوم بل ليس في المرتبة  
وجوده لا عدم فان كليهما ليس عينيا ولا جبر اذ كانت تعلم انه لو لم يكن الوجود عينيا للواجب لكان الواجب في مرتبة ذاته اما متعديا او ممكنا لوجود  
محال محال ويمكن الاستدلال على هذا المطلوب ايضا بان مصداق لكل اى مصداق عمل الوجود ولو كان مغايرا للذاتي ليعني لو لم يكن مصداق  
الوجود نفس ذاته تعالى بل يكون صدق الوجود عليه في مرتبة متنازلة عن مرتبة ذاته لكان مكنا للذات متنازلا الى الغير مصداق عمل الوجود نفس  
ذاته تعالى بما هي من هذا المعنى بعينه الوجود له تعالى واورده عليه بان النظم ان يقول ان مغايرة المصداق لا يلزم لاقبلان الى الغير  
كجواز ان يكون المصداق مقتضى الذات فلا يصح عدم ثبوت الوجود بالنظر الى الذات فلا يلزم الامكان وانت تعلم ان اطلاق كون  
اشئى علته لنفسه ومفيدة الوجود ومن الاوليات اشئى لا يعني ان يشاك فيه من له اولى مسكة فمذا الاحتمال يدري بالطلان فافهم قوله  
لا ما فعل آه حاصل الايراد والمصدر بقول المصداق ليقال ان التقدم مقوم للمهية عليها ليس معنى انما موجودا في الواقع وان احدهما  
مقدم على الآخر بل معنى انما اشئى وجد لكان وجودا جبر مقدما على وجود الكل وحاصل الجواب ان هذه الحثية اى كون المتقدم بحيث متى  
وجوده من ما يقوم مكان سابقا عليه هي التقدم الثابت للجزء بالقياس الى المهية وهذه الحثية ثابتة لا تقوم قبل وجوده ولا دخل في جبر  
لا اعتبار الوجود رعاية الامر انما لا يستعمل باعتبار الوجود واورده عليه الفاضل ميرزا جان بان هذه الحثية هي صلاحية التقدم ومحتوية  
لانفسه كيف وحقيقة التقدم الذاتي يرجع الى مدلول الفاء في قولنا وجد وجودا واجب عنه اشئى بقوله معنى ان لا يسلم ان معنى التقدم

اى كون المتقدم بحيث شئ جديد من ما يقدركان سابقا عليه فلا شك انها ثابتة للتقدم قبل ان يوجد لشيئ ان جواب المصداق بعد التسليم  
 وعلى سبيل التمثل فموراجع الى جوابين الاول انما انسلم ان معنى التقدم تلك الحثية لان التقدم عبارة عن كون احد الشئان بحيث  
 يحصل له معنى لم يحصل للآخر لا عن هذه الحثية ولو سلم ان التقدم عبارة عن هذه الحثية فلا شك ان هذه الحثية ثابتة للتقدم قبل  
 ان يوجد فلا يقتضى الوجود وفيه اشارة الى ان المتقدم تقدمين تقدم بالمهية باعتبار كونه جزوا وهو ثابت لمع قطع النظر عن الوجود  
 وتقدم باعتبار كونه علة لكل ما سندا هو بالاعتبار الاول ثم انه قد اعترض على المصداق الفاضل ميزاجان بان التقدم لو كان عبا  
 من هذه الحثية الراجعة الى قضية شرطية هي انما الوجود كان احد ما سندا على الآخر فيكون المستدل ان يقول ان تحقق هذه الشرطية  
 في شأنه تعالى مقدار تحقق مصداقا كما اذا تحقق مقدما تحقق تاليا هو تحقق تقدم وجود الواجب لكونه علة على كونه موجودا بحسب  
 الواقع ونفس الاملان المتقدم واقع مينا فيلزم كونه موجودا مثيرا ويلزم ايضا ما توقف شئ على نفسه والسم واجيب عنه بان تقدم  
 الشرطية تحقق مجموع الامرين لا تحقق المتقدم فقط والحق في شأنه تعالى هو تحقق الواجب فقط لا تحقق وجوده الزائد عليه بالعرض  
 معا ايضا وصدق الشرطية لا الواجب امكان التقدم قوله وهو العلة القابلة لآه ليعنى ان المستفاد للوجود علة قابلة لآه وان كان  
 المحل خلوه عن الوجود حتى يمكن لمدان يلاحظه استفادة الوجود فلا يكون قابل الوجود مقدما على الوجود بالوجود بل بنفس ذاته وحق  
 عليه لم شئ بقوله قد عرفت ان العلة مطلقا يجب ان تكون متحققة قبل تحقق المعلول مستفاد الوجود ليس علة قابلة له اعلم ان الوجود  
 الحقيقي اعنى مصداق الوجود المصدرى ونشأ تنازعه لو كان زائدا على المهية وقائما بها كما هو رأى المشائية فلا بد وان يكون المهية  
 علة قابلة له اذ على هذا التقدير يكون اتصاف المهية بالوجود اتصافا انضماميا كما اتصاف الجسم بالبياض يجب ان يكون المنضم اليه قايما  
 على انضمام القول بان قابل الوجود يجب ان يكون خاليا عن الوجود والملا يلزم حصول الحاصل بخلاف محطى الوجود ليس بشئ لان قابل  
 الوجود شئ ما ينضم اليه الوجود ويجب ان يكون موجودا اذا انضمام شئ الى شئ فرغ وجود المنضم اليه وبطلان حصول الحاصل انما يدل  
 على بطلان كون الوجود صفة منضمة لا على خلوه عن الوجود على تقدير كونه صفة منضمة فان خلو المنضم اليه عن الوجود يوجب بطلان  
 ثم اير على عدم كون مستفاد علة قابلة بقوله كيف واثر الجمل عند المشائين القائلين بكون الوجود صفة زائدة على المهية وكون المهية  
 متصفة بها في الواقع هو اتصاف مستفاد بالوجود من حيث انه آراء ملاحظة الطرفين ليعنى مستفاد الوجود وغير مستفاد بالمهية  
 محل من الطرفين اى مستفاد الوجود كان متبنا في جانب المعلول والعلة القابلة ما يكون محلا للمعلول وحاصل الاستعداد وجوده  
 فيجب تقدمه على الوجود وانت تعلم ان الاتصاف من حيث انه رابط بين الحاشيتين انما وجوده في خصوص ملاحظة الذهن فلا يصح  
 ان يكون هو اثر الجمل الموافى في الواقع مع قطع النظر عن ملاحظة الذهن وكيف يقلل ان المشائية يقولون ان اثر الجمل هو المعنى  
 المحرفي الغير للملاحظة استقلال الحق ان اثر الجمل عندهم هو غلط المهية بالوجود والذي هو صفة منضمة اليها وهذا الخط متحقق في  
 الواقع تحقق مصداقه في الواقع اعنى المهية والوجود المنضم احدهما الى الآخر فالمجمل بالذات ذلك الخط الواقع والمهية والوجود  
 مجعولان بالعرض لكن فلك الجمل اذا نسب الى الوجود يكون مستفاد الوجود من تمامات الجمل من حيث انه علة قابلة له ونسب

الى مستفيدة الوجود لا يكون له توقف على شئ ولم يتجلى الى تميم هذه العينة كما قالوا ان السيولى يحتاج اليها الصورة في تشخيصها والصورة تتجلى اليها السيولى  
 في تقومها ووجودها في السيولى من تمامات علم الصورة الشخصية واذا اورد عليهم ان جعل الشخص بعينه جعل الطبيعة فيلزم كون السيولى من تمامات  
 علم الصورة المطلقة ايضا مع ان الامر بالعكس اجابوا بان الشخص والنوع وان كانا مجموعين في جعل واحد لكن ذلك الجعل انما ينسب الى الصورة  
 الشخصية في السيولى من تمامات واذا نسب الى الصورة المطلقة فلا يحتاج الى تميم السيولى فانهم ثم لما كان قائل ان يقول ان اجزاء المستفيدة معتبرة في تمام  
 المستفيدة عبارة عن الاجزاء فكيف اختير في جانب العلول اجاب عنه بقوله ان كان اجزاء المستفيدة معتبرة في جانب العلول من حيث انحصار حيث انحصار بناء  
 على انما هي المستفيدة معتبرة في جانب العلول من حيث الاجمال يعني ان المستفيدة معتبرة في جانب العلول من حيث الاجمال وليندر من حيث انحصار معتبرة  
 في جانب العلول ولا تقتضي في تلك العينة في قدره ايضا ان تقوم للمهية من حيث انه مقدم يجب ان يكون موجودا فلا يصح ما قال المص  
 ان المقدم للمهية يجب ان يقطع فيه النظر من وجوده وعدمه وانما قيد بالحيثية احترازا من الاجزاء والذاتية بالقياس الى الحدود ولا نهال حيث اجزاء  
 حقيقة الحدود بل الحدود في الوجود والاعتقالي وليس الحدود مركبا منها فاطلاق الاجزاء عليها على سبيل المساحة كما ان إطلاق المركب  
 على سبيل الساحة من غير اجزاء كما هو موضح في كلام الشيخ وغيره من الرؤساء الاجزاء الحقيقية هي ما يتقوم به المركب في مرتبة وجوده من  
 مقومة له بحسب وجوده لا بحسب مهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن الوجود والحاصل ان يجب ان يكون المقدم من حيث هو مقدم موجودا  
 ثم يتبين ان يكون الوجود قديما المقدم فيكون هو ايضا مقوما للمهية فلا بد له من وجود آخر وبهذا يمكن ان يكون الوجود وشروط التكوين فحسب ما اختلته  
 في الحكم بالتكوين قوله واللاتش آه يعني لو لم يكن تكميم الجزء للمهية بالنظر الى نفس ذاتها لما اعتبرا الوجود بل يكون تكميم للمهية ودخوله في سماء  
 بالنظر الى اعتبار الوجود لا متنع الجزم بالتكوين مع الترد في الوجود فوجب ان يكون تقدمه على الذات بحسب الذات دون الوجود واقترن  
 عليه لحش بقوله لا يخفى ان يتنحخلو المهية عن احد الوجودين يعني الخارجى والذاتى فلا يمكن الجزم بالتكوين مع الترد في الوجود لان الوجود المطلق  
 لازم للمهية غير منفك عنها والحاصل ان يتنحخلو المهية عن احد الوجودين ولا يخص تكميم المقدم لها الوجود دون وجودها بالجزم بالتكوين بحسب  
 اى وجه ممكن لا يمكن مع الشك في وجودها في ذلك الطرف والشك في خصوص وجوده في ذلك الطرف لا ينافي الجزم بتكميم الجزم  
 في ظرف آخر نعم الشك في الوجود المطلق يستلزم عدم الجزم بالتكوين وبالجملة الوجود شرط لتكميم فلا يمكن الجزم بالتكوين مع الشك في الوجود  
 المطلق ويرى عليه ان امتناع الخلو عن احد الوجودين في نفس الامر لا يستلزم العلم به فكيف يتنحخلو الجزم بالتكوين مع الخلو عن الوجودين  
 في كلام الشارح كلام وهو ان المقدم علم الوجود والمركب فلا يجرم بالتكوين مع الترد في الوجود والجزم بالعلية مع الترد في وجود العلول  
 فاقول قوله فلان الوجود آه يعني لو كان الوجود بنفسه المهية المكنة وجزءه المكنين قابلا لعدم لان الوجود دياي من قبول تكميمه ولا يخفى ما فيه  
 افقد سبق ان يجوز ان تصان شئ بقضية فرضه نقض نقض ليس بحال فلاولى ان يستدل على نفى العينية بالاستدلال على نفى الجزئية  
 بان يقال لو كان الوجود عين المهية وجزءها كانت المهية من حيث هي هي مصداقا لكل الوجود ومثالا لتراعى في مرتبة نفس ذاتها فكل  
 ما خذ من الوجود فلا يكون قابلا لعدم والجزم كونه موجودا وسعدوته معاً وهذا هو نظام من عبارة المقن فانه بعد ما صمدان المهية  
 الماخوذة مع الوجود وتابى لعدم قال لو كان الوجود عين الوجود المكنين لم يكن لم يكن بل كانت تالبا لعدم من حيث هي هي ايضا فاباها لعدم



على تقدير العينية والجزئية انما هو كونهما مأخوذين الوجود وانما قال فالاول دون فالصواب ان يقال المراد بالوجود ههنا الوجود الحقيقي  
الذي هو نشأ انتزاع الوجود والمصدرى بمصداق محله وهو ياتي عن قبول تقيضه كما مر في قولهم فلا تسلم انه يعني انه لو اريد لقبه لما العدم  
كونها مرتفعة ومعدومة بالكيفية فلا تسلم ان الميتة لو كانت قابلة للعدم بهذا المعنى يلزم ان تصاف بشئ بتقيضه وعلى تقدير ارتفاع الميتة  
عن صفته الواقع يرتفع وجودها قطعاً ضرورة انه اذا جاز ارتفاع الوجود بالكيفية بارتفاع الميتة فمخبرنا ارتفاع الميتة ايضا على تقدير كون  
الوجود نفسها او جزئاً او اعترض عليه محشى بوجدين الاول قوله قد قطعت انقلاص محل الخلاف هو حقيقة وجود الوجود والمعنى  
المصدرى الانتزاعي فتلك الحقيقة اذا كانت عين الممكن او جزئاً كان محل الوجود عليه واجبا لكونه مصداقاً لمحل وعدمه عليه معناه  
لا انقلاص لمحل التقيضين قد عرفت فيما سبق ان مصداق الوجود والمصدرى ونشأ انتزاعه نفس الميتة بلا زيادة او عروضة عارض  
فمصداق محل الوجود ونفسها بلا زيادة او عليها فالميتة التي هي مصداق الوجود بنفسها محتاجة الى الجاهل في نفس حقيقتها ولا تنافي  
لوجودها مع افتقارها لنفسها بما هي هي الى الجاهل فظهور ان كون الشئ مصداقاً لمحل الوجود بنفسه ذاته اي بلا زيادة او عروضة عارض  
لا يوجب الوجوب اذا لم يكن بل الجاهل الجاهل فمخبرنا ارتفاع ذاته في الواقع في نفس الامر فيرفع مصداق الوجود بمعنى ليسيتها  
بنفسها وبالجمله لما كان تقرر الحقيقة الممكنة وكذا التقرر بغير ضروري بالنظر الى نفس ذاتها فلا يجب صدق المحل ما لم يقرر واذا تقرر تحقق  
مصداق المحل فيصح المحل واذا لم يقرر يرتفع مصداقه فلا يصح معنى حل العدم على الممكن ان يرتفع ذاته بارتفاع علته ولا يلزم منه اجتماع التقيضين  
كما لا يخفى والثاني ما قال وايضا يمكن تعلق المحل بكون الممكن موجوداً سواء كان بالذات كما هو رأي المشائية او بالاستتباع بان تعلق المحل  
بنفس الميتة ثم يستتبع ذلك انقضاء الوجود كما يراه الاشراقيون وعلى تقدير ان يكون الوجود عين الممكن او جزئاً لا يمكن تعلق المحل بكون  
الممكن موجوداً لا استتباع المحل بين الشئ وفاتياتها علم انهم اختلفوا في ان وجود الميتة عارض لمافي الواقع وهي موجودة بغير وجودها  
في نفس الامر وليس في الواقع الا النفس الميتة من حيث هي هي وليس الوجود عارضاً لمافي الواقع بل هو كناية عن نفس الذات قد نسبت  
للمشائية الى الاول والاشراقية الى الثاني بمعنى المحل عند المشائية ان يضيف الجاهل الى الميتة الوجود الذي هو من عوارضها في الواقع  
ويجعلها متصفة بالوجود وعن الاشراقية فاضحة الجاهل عبارة عن فاضحة نفس الميتة وليس في الواقع عندهم الا نفس الميتة من دون  
زيادة او تقيدهم بها انقضاء او انتزاعاً فاشراقية المحل عندهم نفس الميتة من حيث هي هي وبها هي مطابق صدق نفسها وفاتياتها للوجود وعلى  
نفسها فصدق نفسها وفاتياتها وصدق الوجود عليها حكايات من تلك الرتبة المقررة بمحج الجاهل ولا يحتاج صدق تلك الحكايات  
الى محل آخر ضرورة ان صدق الحكاية منوط بمصادقها اعني المحل عنده وصدق تلك الحكايات نفس الميتة فبمثل نفس الذات هو محل تلك  
الحكايات وان كان محل الحكاية من حيث كونها موجودة ذهنية في محل الحكمي عنه وبالجمله صدق تلك الحكايات لا يحتاج الى محل الجاهل  
نفس الميتة محلاً لال محل مستأنف بخلاف العوارض الزائدة على نفس الذات فتلك المحل محل بسبب نفس الميتة محل بعينه  
في مرتبة الحكاية تظل بين الموضوع والمحمول فالجاهل محل نفس ميتة الانسان فتلقى الواقع وجعلها هو محل الانسان انساناً وجعلها  
بها متصفاً وجعلها موجودة واذ جعل هذه الحكايات عبارة عن محل مصداقها الذي هو نفس ميتة الانسان بخاصة الاشراقية طاعة

فما كان الوجود عند عدم صفة عارضة للمهية فالحمل عند عدم عبارة عن الخط الواقع الذي هو بين المهية والوجود في الواقع فاشترط الحمل هو الخط  
بين شيئين في الواقع ويكون نفس المهية ونفس الوجود عند عدم اثرين بالعرض في ضمن الاشياء ذات معين جعل الجاعل المهية تقررت لهية  
مخلوطة بالوجود وصدق عليها نفسها وذاتياتها لم توجد بهذا الحمل المؤلف لمخلط بين المهية والوجود وقد تحقق انه لا معنى لتعلق الحمل بكون  
الممكن موجودا على راي القائلين بكون مصداق الوجود نفس المهية الا ان بتعلق الحمل بنفس المهية فليس الوجود اطلاقا معاضا لها  
في الواقع حتى يصح تعلق الحمل بها ذاتا وليس في الواقع النفس المهية ومشيء واحد هو بنفسه مصداق الوجود فلا يلزم تحمل الحمل بين  
اشيى وذاتياته على هذا التقدير اذ الحمل لا يتحمل بالذات الا بين شيئين يكون احدهما معاير الآخر لذلك اشئ وجوده بل جعل مصداق  
الوجود معنى نفس المهية هو نفس جعل كونه موجودا والا غير ولما عند للشايتة القائلين بكون الوجود صفة زائدة عارضة للمهية فالحمل لم يتحمل بين  
المهية والوجود ولا يلزم للمجولية الذاتية اصلا فخال ولا تزل ثم لا يخفى ان هذا الدليل ابي الدليل الذي ذكره المص لا يبطال عينية الوجود في  
ما يقرب منه وهي الدلائل التي تنبئ على لزوم رفع الامكان الذاتي لا يجري في الاعراض لان وجود العرض هو بعينه وجوده في الموضوع  
فهو وجود في الغير على وجه الاقتدار ليدو عينية هذا النحو من الوجود وجزئية لكونه محتاجا الى الموضوع لا ياتي في الامكان بل يؤكد ابي الامكان  
لاحتياجه الى الغير فيكون له وجود قائم بالغير ولا يؤكد الاقتدار والاحتياج الى الغير فكيف يكون حاجبا كما يمنة عليه ما يقتضي جواب الامور  
المصدر بقوله لا يقال الوجود القائم بالغيره فاستبان ان ليس المراد بالدليل الدليل الذي ذكره المحشي لان بناءه على اشتعاع تحمل الحمل  
بين اشئ ونفسه وذاتياته وهو لازم على تقدير العينية والجزئية سواء كان الوجود في نفسها او لغيره ودليل المصمى على لزوم رفع الامكان  
الذاتي وهو غير لازم كما بينه المحشي في تحقيق ان وجود الاعراض وجودا على متوقف على الموضوع فغي العرض يلزم كونه واجبا مع كونه وجودا لا يطيا  
محتاجا الى الغير فيكون وجود العرض لا يطيا الا لغيره لزوم الاستحالة المذكورة بل يلزم الاستحالة المضاعفة كما لا يخفى وقد عرفت سابقا ان القول  
بان كلاما هو مصداق حمل الوجود عليه لذاته من دون حيثية اخرى غير ذاتة فهو واجب بالذات مما لا يسيل الى صحته طان لقاءه بالمحمول والقبول  
قوله الوجه الثاني انه حاصله ان قد تعقل المهية ونصدق بشيئها نفسها واشك في وجودها فلا يكون الوجود ونفس المهية اوجزها واعتبر  
عليه المحشي بقوله الكلام ههنا في ان ذات الممكن لا يتوب من باب وجوده الخاص كما سبقت الاشارة اليه يعني ان الكلام في الوجود الذي هو  
مصداق الوجود المصدرى ونشأ انظره بل هو نفس ذات الممكن معني ان يكون مصداق حمل الوجود ونفسها ام لا ولا شك ان الشك  
في الوجود المطلق لا ياتي في العينية بهذا المعنى لا ياتي بحوز ان تعقل المهية التي هي مصداق الوجود واشك في الوجود والذي المهية مصداق له  
والحق انه لا يمكن تعقل المهية نفسها لم يعلم وجودها اذ لا يتقرر الاشيت اشئ بكونها نفسها مصداقا للوجود ولا يستلزم وجودها فانها نفسها  
مجمعة محتاجة الى الحمل ولا ذات لها بدون الحمل واعلم انه قال بعض ناظري كلام المحشي ان الدليل على تقدير تسليم مقدماته ناهض لا يطل  
العينية بهذا المعنى اي فان الوجود على هذا التقدير يكون من لوازم المهية المتضمنة عن نفس ذاتها وبعد تصورها بالمكن كما لا يمكن اشك  
في ذاتها وجزءها لا يمكن في لوازم ذاتها من حيث هي هي اليف الا ان يقال اللوازم قد تكون غير بذية فتعقل اللوازم لا يستلزم  
تعقل اللوازم مطلقا فانها هي في اللوازم البين وانت تعلم ان هذا الكلام في غاية الخط والسفاهة اذ مصداق حمل الوجود على هذا التقدير

يكون نفس المهيئة ولا يكون الوجود عارضا للمهيئة في الواقع ولا زائدا عليها في نفس الامر بخلاف لوازم المهيئة فانها من عوارض المهيئة المنتزعة عنها في نفس الامر فلا يمكن ان يكون الوجود على هذا التقدير من لوازم المهيئة لانه ليس عارضا لها على هذا التقدير نعم الوجود على تقدير كونه زائدا على المهيئة عارضا لها في نفس الامر يكون من لوازم المهيئة وما قال في الجواب لا ينبغي ان يلتفت اليه عاقل فضلا عن فاضل **قوله** الكلام في الوجود المطلق اي في الوجود مطلقا سواء كان خارجيا او ذهنيا لان الكلام ليس في الوجود المطلق ولا في مطلق الوجود لان الجسم بمطلق واحد بنين الجمين لا ينافيه الشك في الخاص بل الكلام في الوجود مطلقا سواء كان خارجيا او ذهنيا ولو كان الكلام في الوجود المطلق او مطلق الوجود لم يتوجبه ما قال الشارح من ان الدليل قاصر عن المدعى لان المقصور انما يكون اذا كان الكلام في الوجود مطلقا كما يظهر بالتأمل **قوله** فان الشعور بالشيء آه اور وعليه بان الشعور بالشعور واجب لانه محضوري واجاب عنه لحشي بقوله بيان ذلك ان التقصور يطلق على معينين احدهما حصول الصورة في الذهن وهو معنى مصدرى انتراعى وحلم المعنى انتراعى لا يكون حضوريا فالتأني الصورة الحاصلة فيه المراد منها المعنى الاول لان المعنى الثاني من الصفات الانضمامية للنفس وعليها بصفايتها الانضمامية علم حضورى كما ثبت في محله فيكون الشعور بالشعور بهذا المعنى الثاني واجبا لا يشك ان كون التقصور حصول الصورة مما يشك فيه ولما ذكره المتكلمين فان الشعور بالشيء على وجه الشك لا يستلزم الشعور بحقيقته هذا الشعور على وجه لا يشك فيه وان سلم ان الشعور بالشيء ينسب لزم الشعور بحقيقته هذا الشعور فلا يستلزم التصديق بشبهتها اي بشبوت حقيقته الشعور كما في الشعور والمراد بالتصديق بالعلم النظم والحاصل انه يجوز ان لا يعلم انها حقيقته فلا يلزم التصديق بشبهتها لانهم لم يقل الوجود الذهني ليس نفس التعقل كما زعمه المورد ولان حصول الصورة في الذهن وجودا رابعا بين الصورة واذنه والوجود الذهني من قبيل وجود الشيء في نفسه فالوجود الذهني ليس نفس التقصور وفيه افاذ بعض الاكابر قه ان الوجود الرابع على الاعراض هو موجودا في انفسها مقابلا الى الموضوع فالوجود في نفسه المعروض للاضافة وجودا رابعا فالشعور بالشعور وجودا رابعا على الوجود في نفسه لا يتصور كيف يشك عاقل في وجوده سواء في نفسه عند العلم بوجوده في الجسم فح او اعلم بوجود الصورة للذهن علم بوجوده في نفسه **قوله** وايضا حاصل ان المهيئة لا تتحقق في الخارج افا فرض كونها غير محقولة لاصد ذلك ممكن قطعاً كانت خالية عن الوجود والذهني فيكون الوجود والذهني مغاير للمهيئة فلا يكون الوجود والذهني نفسهما ولا جزاء فيثبت الجزاء الاخير من المدعى وهو زيادة الوجود الذهني واعتراض عليه لحشي بقوله يتوجه عليه انه لا يدل على زيادة الوجود الذهني على المهيئة التي لا ينفك عنها الوجود الذهني يعني ان هذا الدليل انما يدل على ان الوجود الذهني مغاير للمهيئة الخارجية الغير الحاصلة في الذهن ولا يدل على ان الوجود الذهني زائد على المهيئة التي لا ينفك عنها الوجود الذهني كالمعقولات الثابتة والمهيئات المتزعة الاخر فلا يثبت به زيادة الوجود الذهني مطلقا على المهيئة وقد يقال الاشخاص الخارجية لا يمكن ان يحصل شخصياتها في الوجود والذهني زائد على الاشخاص واما لم يكن الوجود وجزءا ولا عينه الاشخاص لا يكون جزءا ولا عينه للماهيات متاور وانه يجوز ان يكون الوجود المطلق عين للمهيئات التي يمكن حصولها في الذهن والوجود الخارجي عين الاشخاص الخارجية والوجود والذهني عين الاشخاص الذاتية والمهيئات التي لا يمكن حصولها في الذهن فافلا وجود ذهني لما يكون الوجود الخارجي مهيئاته انما يتيمم اعتراض ثمان على المصاحف انما يتيمم ما قال المصاحف اذا كان المراد بالوجود الذهني في قوله خالية عن الوجود والذهني الوجود في الافان السافلة فقط اذ يمكن خلو المهيئة الخارجية عن الوجود

في الازدواج السالفة بان لا يتعلما احد ولو كان المراد بالوجود الذهني الوجود في الازدواج مطلقا سافله كانت او عاتية فلا يتم اصل الازدواج  
خلو للمهية عن الوجود في الازدواج العاتية على ما تقر عنهم فان قيل هذا ما يصح في القاييق الكلية والخبرات المحبوبة والافعال الخارجية للمادية  
فيمتنع وجودها فيما يمكن انفكاك الوجود الذهني عنها يقال المراد بالازدواج العاتية ما يعلم النفس المنطقية العقلية ولا ريب في حصول الخبرات  
المادية منها قوله لا يتوجه عليه اه يعني اننا لنسلم حصول المهية في الذهن انما يحصل فيه بعض وجوها فلا يلزم زيادة الوجود الخارجي على المهية  
وانما يلزم الزيادة على وجوها فلا يلزم عليه ان الظاهر ان الكلام بعد تسليم الوجود والذهني كما يدل عليه قول المصداق والكلام في الوجود المطلق وقول  
الشراح على تقدير تسليم الوجود الذهني لا تصور فيه وجوه عدم الوجود واسلمنا ان الكلام بعد تسليم الوجود الذهني لكن ليس الكلام بعد تسليم وجود  
المهية في الذهن فيجوز ان يكون الحاصل في الذهن وجها من وجوها فلا يلزم زيادة الوجود على المهية بل على وجوها من وجوها ثم يتوجه عليه اي على  
ما قال المستدل من ان المهية الموجودة في الذهن خالية عن الوجود الخارجي فيكون زائدا عليها انه لا يدل على زيادة الوجود الخارجي على المهية  
التي لا ينفك عنها الوجود الخارجي كالباري جل شأنه فلا يحصل المقصود وهو زيادة الوجود الخارجي على المهية مطلقا قال في الحاشية الا  
ان يقال كل حجة موجودة في الازدواج العاتية وحجتها تنفك عنها الوجود الخارجي انتهى قيل اشارة لقوله الا ان يقال الى ان فيه خدشة بوجها  
ان المراد بالوجود الذهني الوجود في الازدواج اسافله وحجته الوجود في المبادئ العاتية من زوايا الوجود الخارجي وفيه ان وجود كل مهية في  
الازدواج العاتية ايضا غير مسلم بل غير صحيح على تقدير كون الوجود وعين المهية كما سينكشف خفيا ان شاملا لقوله وانك ان تقول في اثبات  
كون الوجود مطلقا زائدا على المهية العاتية من حيث انها موجودة في الذهن ليست بموجودة في الخارج والا يلزم كون شيء واحد من حثية واحدة  
موجودة في الذهن والخارج معا فيكون المهية نشأنا الخارجية والذاتية من حثية واحدة ومن حيث انها موجودة في الخارج ليست موجودة  
في الذهن والا يلزم انهم فيكون كل من الوجودين زائدا عليها قال في الحاشية لان ما هو ذات وذاتيات الشيء لا ينفك عن ذلك الشيء الا  
انتي قد عرفت قيام حجة ان مصاديق الوجود ونشأنا انشأنا نفس المهية بل زيادة عليها وعروض عارض لها فالمباديات الموجودة في الخارج  
يستحيل ان يحصل بانفسها في ذهن من الازدواج فانها لما كانت بانفسها مصاديق الوجود الخارجي يستحيل احتمال ان ينسج عتق في ظرف  
من الظروف مما امتنع ان يكون بانفسها مصاديق الوجود الذهني الغير مستقل فان قيل ذلك شأن الذاتي بالقياس الى ما هو ذاتي اليه  
يقال ان كان المراد بان ذلك مخصوص بالذاتيات فذلك باطلا لان عدم انفكاك الذاتيات عن الذات ليس الا لانها بانفسها مصاديق  
الذاتيات وهذا يتحقق في المهية بالقياس الى الوجود الخارجي ايضا وان كان المراد مني آخر فلا يمدى نفعنا وبالحاجة على تقدير عينية الوجود للمهية  
لا يمكن حصول المهية في الذهن اصلا والعلم بكنية شيء عبارة عن انكشاف ذات الشيء لا عن حصول نفس ذاته فيجوز ان يكون الانكشاف  
بشيء كاشف عن نفس الشيء وبذلك يظهر ان ما قال الحاشي ان المهية من حيث انها موجودة في الذهن وليست موجودة في الخارج ومن حيث  
انها موجودة في الخارج ليست موجودة في الذهن لا يدل على زيادة الوجودين على المهية كما توهم بل لا يدل على عدم حصول المهية الخارجية  
في الذهن على تقدير عينية الوجود للمهية واستبان ايضا ان ما قال بعض الاكابر قد انه يجوز ان يكون الوجود المطلق عين المهية المطلقة  
والوجود الخارجي عين الاشخاص الخارجية والذهني عين الاشخاص الذاتية فلا ينفك تصانف المهية اكل من الوجودين والعينية بينهما



العلم على حقيقة بل تعرف منها شيئا وما يخصه من احوال فاما لانعرف حقيقة الاول فلا نفكر في الافلاك والنار والهواء والماء والارض وحولها  
 نعرف كيف يحتاج الى الاعراض مثال ذلك اننا لانعرف حقيقة الجسم ناعرفنا شيئا منه في الخاصية وهي الطول والعرض والعمق ولا نعرف حقيقة  
 الحيوان بل انما نعرف شيئا من خاصية الادراك والتقل فان المدرك ليس حقيقة الحيوان بل خاصة ولا لازم والفصل الحقيقي لا نعرفه ولذا  
 يقع الخلاف في ميات الاشياء لان كل واحد ادرك لازما غير ادرك الاخر فكل مقتضى ذلك اللازم نحن انما ثبتت شيئا مخصوصا عرفنا  
 به مخصوص من خاصية او خاص فمعرفة ذلك الشيء خاص اخرى بواسطة ما عرفناه او علمنا انما توصلنا الى ما ثبتنا كالامر في انفس المكان في غير  
 ما ثبتنا انما توصلنا الى انما ثبتنا الى شيئا عرفنا به معرفة او من غرض لما او لازم ومثالي في النفس انما نرى اجساما تتحرك فاستبنا  
 تلك الحركة كحركة يدنا حركة في لغة حركة سائر الاجسام عرفنا ان لا حركة خاصا وله صفة ليس سائر المتحركين ثم تتبعنا خاصة خاصة فمعرفة  
 الى انما ثبتنا لانعرف حقيقة الاول انما نعرف منه انما نرى الوجود او ما يجب له الوجود وهذا هو لازم من لوازمه لا حقيقة ونعرفه بواسطة  
 هذا اللازم او لازم اخرى كالحداثة وسائر الصفات انتهى والحاصل ان الوقوف على حقائق الاشياء ليس في قدرة البشر وانما هو شأن خلق  
 القوى والقدر والمراد بعدم تعقل شيء من المليات بالكنة التفصيلي واللاي وان لم يكن المراد ما ذكرنا في مقصد بعض المليات بالكنة الاجمالي  
 ما لا يشك فيه اور وعليه والابانة او اجاز العلم بكنة شيء بالصورة الاجالية جاز حصول كل واحد من الجسم والفصل بكنة شيء فاذا قيد احداهما  
 بالآخر فقد حصل الحد للوصول الى الصورة التفصيلية للنوع عني العلم بالكنة منقطع المنع واجيب عنه بان محصله منع عدم كون الملية مستقلة  
 بالكنة بناء على جواز حصول بعض المليات بكنة في غير حصول كل واحد من الجسم والفصل بكنة شيء فمقتضى احداهما بالآخر ليكون موصلا الى الصورة  
 التفصيلية عني العلم بالكنة ولا يخفى ان مقابلة منع الشارح مقابلة منع بالمنع وذلك خارج عن باب المناظرة وثانيا بان توجيه لمشي غير مانع  
 فان عدم تعقل المليات بالكنة التفصيلي غير منازع المستدل لانه لو كان بعض المليات مستقلة بالكنة الاجمالي لقول لو كان الوجود عندها لم يصح  
 في موجوديتها بعد تعقلها بكنة حقيقة او نقول تصور تلك الملية ونفصل عن الوجود فالوجود ليس عين الملية واللازم كشيء واحد معقولا وغير  
 معقول واجيب عنه بان الاشكال الذي ذكره الشارح انما هو على تقدير الجزئية فان لمعقولية بالكنة الاجمالي لا تافى الشك في ثبوت الجزئية والانياني  
 الغفلة عنه فتوجيه لمشي بارادة معقولية الملية بالكنة التفصيلي ناخذ جزاء الحق ما سلفنا انه لا معنى لتعقل الملية مع الغفلة عن مصداق الوجود  
 فانما انفسه بمصداق الوجود غاية الامر ان لا يستشعر بكونه مصداق الوجود قوله والاطراف يعني ان الاطراف ان يقول المستدل لو كان الوجود  
 نفس الملية لما افاد حمل الوجود على الملية فالمراد منه ان كان قولنا السواد موجودا وشق قولنا السواد ذو سواد والوجود ذو وجود لان الكلام في زيادة  
 الوجود وبنية الملية لا في عينية الوجود والملية او زيادة عليها حتى يكون قولنا السواد موجودا وشق قولنا السواد ذو سواد والوجود موجودا وعرض عليه  
 لمشي بقوله لا يخفى ان قولنا السواد موجودا على هذا التقدير اى على تقدير عينية لم يكن صحيحا اذ حمل المشتق على المشي لا يمكن بدون قيام المبدأ فاما  
 فرض ان الوجود عين السواد مثلاً فلا يمكن قيامه بلا صحيح غير مقيد كما يدل عليه كلام الشارح فكيف يكون لما ذكره الشارح اظهر وتبين ان  
 ابي الوجود في الدليل الوجود بالمعنى فمات لازم زيادته وهو غير ضروري ان اراد به مصداقه ونشأ انشأه فلا يلزم عدم قاده الحمل الا اذا كان  
 اظهر ان تصورين بوجه واحد لما تصورنا بوجهين مختلفين فممكن مقيدا بل نظيره في غير الجسد بل يمكن عينية لمشي فمات لازم زيادته



أشئ يكون مفيداً محتاجاً إلى الكتاب كما يقولون الوجوديين حقيقة الواجب سبحانه وصفاته عين ذاته وكان ثم الاستدلال أخذ محل الخلق  
 الوجوديون الوجود بمعنى أن فرض الاستدلال اثبات زيادة الوجود وحاصله أن الوجود لما كان نفس الوجود لما فاعل الوجود  
 على السواء فمذا الاستدلال لاثبات زيادة الوجود وكما أن المسائل السابقة لاثبات زيادة الوجود وفي قوله كان إشارة إلى أن تخصيص المشتق  
 غير صحيح أما أولاً فلأن النزاع حقيقة في البدء أو بواستغنى في المشتق وأما ثانياً فلأن المبادئ والمشتقات كلاهما من الأمور العامة كما قد  
 في تخصيص واحد دون الآخر حكيم قوله والاول أي بمعنى كون الوجود نفس الوجود مشترك والمعية غير مشتركة لأن الوجود  
 حقائق متغايرة بالبداهة وادع عليه أن يشي بوجوب الأول ما يبين بقبوله لا يخفى أن محل الخلاف ليس بالمطلق عليه لفظ الوجود يعني أن محل  
 الخلاف إنما هو الوجود الحقيقي الذي هو مصداق الوجود المصدري ونشأ الانتزاع من المعنى المصدري الانتزاع لا يصلح لأن يقع الخلاف  
 في عينية شيء من حقائق الموجودات سوى نفسه والدلائل المذكورة لاثبات اشتراك الوجوديين جميع الموجودات وجميع الكمالات كقولهم  
 ينقسم إلى الواجب وغيره وانه قد يفرقهم مع الترد في المفردات وان مفهوم تعينه عنى عدم واحد فيكون مفهوم معاً أيضاً واحداً  
 في التناقض لا يتحقق للابن مفهومين وأنه لو كان متعدياً بطل المحل العقلي بين الوجود والمعدم لا تدل إلا على اشتراك الوجود  
 المصدري لما انتظم الوجود به والتناقض لعدم ولا يلزم منه ما في عينية الوجود الذي هو مصداق هذا المعنى المصدري ونشأ الانتزاع  
 ولا تكتفى ما قال بل مراد الأشعري من عينية الوجود هو عينية مراد الحكماء يعني أن مراد الأشعري من عينية الوجود والمعية على ما علم بالذات  
 وهذا هو عينية مراد الحكماء من عينية الوجود وهذا المعنى لا ينافي كون الوجود مشتركاً بمعنى أن الاستدلال لا يشترط على نفي العينية غير تمام  
 مما قيل في اشتراك شيء بحسب المعنى بين الحقائق المختلفة بالجنس منافع للعينية كما لو أن لم يكن منافعها للجزئية فجزأه أن المراد بالعينية أن  
 هو متعلق بهذا المعنى لا يشترط الانتزاع ومصادق حمله نفس ذات الأشياء ولا يربط أن الاشتراك بمعنى هذا المعنى لا ينافي العينية بهذا المعنى  
 وليس المراد بالعينية ما هو مصطلح أهل المنطق أي الاتحاد بين الشئيين بحسب المحل الأول فانهم لا انهم أي الحكماء جعلوا بأي عينية الوجود من حيث  
 الواجب ومنها الواجبية فلما انهم ان عينية الوجود مخصصة في الواجب سبحانه وليس مرادهم بها انتفاء الاستناد إلى العللة والاصح ما رآه  
 الأشعري في شرح الأشعري جعلها من خواص الموجودات ومناط الموجودية وهذا المعنى من العينية لا ينافي بالإمكان ولا يستلزم الوجوب  
 فمصاديق الوجود هو نفس الحقيقة في الكل والفرق بين الواجب والممكن أن الحقيقة الواجبة مستقرة بلا جعل والذات الممكنة نفسها مجزئة  
 صحيح بذلك كثير من العلماء كشراح الصنائع وشراح المقاصد وغير ما قوله كان ثم المنايا تأهيلي لو كان الوجود جزئاً للمعيات كان أهم الذاتيات  
 أي خفي فوق جميع الذاتيات مشتركة بين الحقائق الوجودية أولاً فإني لما علمت منه ضرورة أن جميع الكمالات مخصصة في المقولات لا مشتركة  
 انحص من الوجود فلو كان الوجود جزئاً يكون فوق جميع الذاتيات فإن قلت مع هذا لا حاجتي لاثبات المطلوب إلى ذلك أي إلى بيان  
 كون الوجود جزئاً مشتركة أهم الذاتيات بل يكفي في لزوم الشهاد بكمال لو كان الوجود جزئاً للمعيات كان له أجزاء أخرى سوى الوجود لأن جزئية  
 شيء لا يقتصر إلا إذا كان له آخر غير هذا الشيء وكان الوجود جزئاً لأي هذا الجزء والآخر لأنه لا ينفصل عن المعيات والوجود جزئاً لما يقتضيه  
 الكلام أن جزأه من غيره لا ينفصل من غيره إلى غير النهاية قلت تجوز أن يكون له أجزاء أقل لأن الوجود يربط إلى جزئية الوجود بل يكون

جنسا او شئ الجنس واعلم انه قد يستدل على ابطال كون الوجود جنسا بان لو كان جنسا لانقسم بالفضل المقتضية الخارجية عنه المفيدة لوجوده  
 وادوا لوجوده عين حقيقة الجنس تكون تلك الفضول مفيدة لتحقيقه فيلزم كونها فضولا مسقوتة داخلية فيه وهذا ليس بشئ اذ تقدم شئ بشئ  
 وكذا افادة حقيقة شئ بشئ يتصور على نحوين الاول تقييد نفس الحقيقة كما هو شأن العلة على ملو الجمل البسيط والثاني ان يكون للمقوم جزء  
 من حقيقة شئ للمقوم فيقوم به بل يدخل فيه كما هو شأن الفصل فان اريد بافادة الحقيقة افادتها بانحو الاول فاللازم ملزم لان كل فصل  
 مقسم مفيد لتحقيقه الجنس هذا المعنى لكونه عليه وان اريد بها افادة الحقيقة بانحو الثاني فاللازم هم تم على هذا التقدير اي على تقدير كون الوجود  
 جزءا للمفيدة يلزم ان يكون الوجود جزءا لشئ وجزءا للجزء بل برب غير متناهية وهو محال لانه يلزم ج جزءية في تضمن جزءية الجنس وفي ضمن جزءية  
 الفصل فيلزم كونه جزءا مرتين وكل هذا لا يرد ان لا تتحالف في دخول شئ واحد في شئ برب جزءية متناهية لو كانت الوجودات غير متناهية والوجود الحقيقي  
 يجوز ان يكون كيانا متعددا لا فرق يكون فردا واحدا داخل في مية والفرق الآخر في جزئنا ولا تتحالف الا احتماله التام وهو الذي انزلنا المصطلح يلزم كون  
 شئ جزءا لنفسه وجزءا لغيره كالك لان الوجود ايضا موجود وقد فرض انه جزء لكل موجود وكل جزء موجود وقل ان يقول المفروض انما هو جزءية الوجود لما  
 دراهه من الوجودات ويمكن ان يقال بان الوجود لو كان جزءا للمكانات فيكون مكانا ونسبة الوجود الى جميع المكانات على السواء فيكون جزءا لنفسه ايضا  
 وذلك البرهان موجودا ولكن فيلزم الجزئية برب غير متناهية ويلزم ان يكون الحقيقة الواحدة حقائق غير متناهية لان حقيقة الجزء غير حقيقة الكل فالجزء  
 التي تتركب منها الكل غير الاجزاء التي تتركب منها الجزء فيكون لكل واحد منها حقائق متخالفة واذا كان الوجود جزءا هذه الحقائق المتخلفة يكون الحقائق  
 متخالفة غير متناهية والحق ان نفى جزءية الوجود واجلي من هذه المقدمات قال بعض الاكابر في ذلك لان الوجود الحقيقي مصداق الموجودية فافاد  
 تقر كان موجودا بنفسه فلا يصلح لجنسية التي فيها الالابام واللفصلية التي ليست من الحقائق المحصلة والوجود المصدرى امر متفرع عن الموجودات  
 وصف لها بابهاته وانكاره مكابرة وبعضهم قرر بان الوجود معنى ومعنى ولا يتقوم من معنى الوصفى والذات حقيقة وحدانية داوود وعليه بعض الاكابر  
 فانه بان ان يراد ان معنى الوصفى مطلقا لا يتقوم منه ومن الجزء حقيقة فهو منقوض بالجسم المركب من السيولى والصدرة التي هي معنى وصفى وان  
 من معنى الوصفى غير الامر الجوهري فلهذا لما يقال لا يتقوم من الجوهري والعرض حقيقة وحدانية وهذا وان اشتبهه لكن لم يصحح ببرهان فضلا عن ان يكون  
 اجلي من هذه المقدمات قوله لان المركب او يعني ان المركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط واعترض عليه بعض المحققين في حاشية القيدية على خروج  
 التجريد بان المركب اعطى اذا وجد في الذهن بوجود واحد اجلي لا يتصور انما هو الى البسيط لا تقارن المركب على ذلك التقدير وهذا خارجا يعني على تقدير  
 كونها اجزلا عقلية وعدم تعقلها مفصلة لا يلزم الانتهاء الى البسيط فان المركب منها حقيقة ج ننفذ وهذا خارجا اذ معنى التركيب يعطى ان العقل  
 ان يحلل الى امور هي تلك الاجزاء او افعال العقل لا يلزم انتهاء ذل عليه بجزان لا يقف التحليل عند كفاي تجزى لمقتضى الواحد اجمع عنه جبين  
 الاول باقل العناصر ميزان ان التركيب الحقيقي يستلزم الانتهاء الى البسيط سواء كان الموصوف به موجودا والواحد مضافا الى المعنى له الاجتماع  
 البسيط فقول تلك الاجزاء بحيث اذا تحلل وتعلق مفصلة لا بد ان ينتهي الى البسيط الحقيقي مع انه لو كان الوجود جزءا للمفيدة بالغا بل لا بد ان ينتهي  
 الى البسيط الحقيقي وتعبارة اخرى المركب من حيث انه مركب مفصل بالغا بل لا بد ان ينتهي الى البسيط الحقيقي اذا وجد في الذهن والمحل عين الفصل  
 ولا يجوز ان شئ الفصل على شئ الفصل لا يصل عليه الجمل ولو القوة والفصل على تقاير الوجود لا بد من اشتراك على البسيط الحقيقي على الفصل

فيجب اشتغال الجبل على تقدير وجوده على البسيط الحقيقي الذي لا يقبل تقسيمه اصلا واللام يطابق الجبل والفضل وادور عليه كالأبواب منقوشة على الجبل  
 الى غير النهاية على لاي الحكم او ثانيا بان العقل مفصله محال فجاز ان يستلزم محالا آخر وهو عدم تحقق البسيط في المركب واجب بان المقادير لا تكتب  
 فيها بالفعل والطلاق الجزوي على الجزاء المقدر من قبيل المجازات مخلاف التركيب العقلي فان الاجزاء موجودة فيه بالفعل والمركب عبارة عن مجموع  
 الاجزاء لكن بوجود واحد لا يصفق الا تيارا والاجزاء ماهيات متخالفة فالمركب الجبل عبارة عن الاجزاء المستمرة في الوجود المتناثرة في المنة فلا يبرهن  
 ان يكون بحيث ان حقل الى المجموع يحل الى البساطة بالمركب العقلي لا سوسة بالمركب الخارجي واما الفرق بفعليته الاجزاء في واحد كما هو نصا  
 بالقوة في الآخر وفيما ان كان المراد بالقوة امكان الفعلية فغير مسلم وان اراد ان حقل الى المجموع يحصل بالفعل فهو مسلم الا ان التحليل  
 محال ويمكن ان يقال لا بد من امكان التحليل نظر الى ذاته فمثال ثالث في ما قال وانت خبير بان المراد من المركب والبسيط ههنا غير المتصل  
 الواحد فجزاء المقادير الخارجية على تقدير انتهائنا الى ما هو بسيط في الخارج ينتهي الى بسيط فني لان التركيب العقلي يستلزم التفرع  
 التحاسبي واكحاصل ان المستركيب لا يعني لزوم التركيب الخارجي وهو ملزم لانتهاء الى البسيط بخلاف التقسيم المقادير او لا يبرهن  
 فيها على يجب انتهاء وفيه نظر لان ما ذكرناه سابقا من قبل من يري التلازم بين التكوين والاعلى لاي الشارح واخره القائلين بالتفارق  
 بين التكوينين فلا يتبقى اصلا والاياد انا هو عليهم فالجواب ليس يتابع وان قيل انهم يطلقون المركب العقلي على البساطة الخارجية ويقولون ان  
 البسيط الخارجي مركب من الجنس والفضل فعلم ان التركيب العقلي ليس يستلزم التركيب الخارجي يقال اطلاق المركب العقلي على البساطة الخارجية  
 من قبيل المسامحة وتشبيه العوارض بالمقومات ويؤيده ما قال الشيخ في التعليقات اجزاء البسيط يكون اجزاء له لا القوام وهو اى التدرج  
 يفرض العقل وليس احد حقيقة لعدم تقوم البسيط من هذه الاجزاء واما هو اى البسيط في ذاته فلا جزاء حقيقة اعلم ان الظاهر من كلمات الشيخ في مواضع  
 من كتبه انه يقول باستلزام التركيب لا يعني التركيب الخارجي لانه صريح بان الميول مركبة من الجنس والفضل مع كونها بسيطة في الخارج وصرح ايضا  
 بكون المقدار جنسا للخذ والسطح والجسم التعليمي فغرضه ان الاجزاء الخارجية لمجرد البسيط اجزاء له لكونها اجزاء غير متمولة وليست اجزاء لتقوم البسيط  
 لكونها مستمرة معها فليس تلك الاجزاء اجزاء للبسيط حقيقة وهذا انما يكون في البسيط الخارجي الذي يكون محلا الى الاجزاء العقلية واما البسيط فنهنا  
 وخارجا فلا حله وكيف يقال انه ينفي عن البسيط الخارجي الاجزاء مطلقا مع الاعتراف بالحق قوله لان البساطة بمعنى ان البسيط مبدأ المركب فعلى  
 تقدير انتفاء البسيط يلزم انتفاء المركب وقال بعض المحققين في الماشية القدرية متعرضا عليه لما ان يمنع كون البسيط الحقيقي مبدا للمركب  
 مطلقا الى ان يقوم عليه البرهان فان القدر الضرورى هو ان المركب لا بد من اجزاء تقوم بها واما انتفاءه الى ان ليس بمركب اصلا فليس بضرورى  
 بنفسه فان الكثير لا بد فيها من الواحد العددي الامن الواحد الحقيقي يجوز انما على احاد آخره كذا مثلا الاكثر من افراد الانسان لا بد فيها من الانسان  
 الواحد ثم الانسان الواحد يشمل على احاد آخره لا يكون انسانا ويجوز ان يكون كل واحد من تلك الاجزاء انهم مختلفا على احاد ولا يكون من  
 نوع ذلك الاحاد وهكذا الى غير النهاية فالاولى ان يتيسر ببيان الطبيعة وغيره من البراهين الدالة على ابطال التمسك وادور عليه بان الاجزاء  
 ههنا عقلية وهي متحدة الوجود فلا امتياز بينهما الا عند التحليل فلا يمكن فيها اجزاء برهان التطبيق وغيره من البراهين ويمكن ان يقال المقصود  
 ان وجوب الانتفاء الى البسيط لا يكفي في ابطال التاليف من الاجزاء الغير المتنابهة فلا بد من التمسك ببيان التطبيق ووضوحه ان كان ذلك





انما يدل على انتفاء التماثل في الخارج لا يكون الوجود هوية خارجية اصلا فعدم الامتنان بينهما في الخارج لا يستلزم ان يكون احد  
 بعينه الاخرى بالذات كما هو المطلوب بل يجوز ان يكون عدم الامتنان بينهما بل ان لا يكون الوجود هوية في الخارج اصلا فلا يتم التقريب فيه  
 فظلاله اذ لم يكن الوجود هوية خارجية لما يكون له هوية اصلا الانتفاء والوجود الذي منه التكليف ليس ان التكليف لما انفصل الوجود والذات في نفسه  
 لا يكون الوجود هوية في ذاته اصلا فعدم الوجود في الخارج لا يكون له هوية اصلا لا انحصار الوجود في الوجود والماضي مع ان البداية حادثة  
 بان له هوية في الواقع فيكون هوية عين هوية السوداء ويا يصدق عليه احد باعين ما يصدق عليه الاخر اذ ليس في الخارج هويتان متماثلتان  
 حتى يكون كل منهما موجودا على حدة فما يصدق عليه احد ما يصدق عليه الاخر فثبت المطلوب ويرد عليه ما فافاد بعض الاكابر فانه ان وقعت  
 الاشتراعات ليست باعتبار وجودها الذي في كيف والضرورة حاكمة بان اتصاف الموجودات بالادوات الانتزاعية مما لا دخل فيه لجهة تبا  
 الذهنية وانكاره مكابرة بل ملار واقعية الاشتراعات كون مناشئها في نحو وجودها الواقعي بحيث يصح انتزاعها عنها هذا النوع من الواقعية وجوب  
 يثبت عليها آثارها فافاد النوع من الواقعية وجودها لما يند وخذ الوجود والماضي في ترتيب الآثار فعدم كون الوجود هوية بالذات غير يري الاستقامة  
 ولا يلزم على منكري الوجود والذهني ان لا يكون الاشتراعات هويتا اصلا في الواقع بل له هوية موجودة بوجه والمناشئ والادوات انتزاعية فافاد  
 بهذا الاسناد وان كانت من الموجودات الذهنية لكن الوجود والذهني لغوي في الاتصاف بالوجود وغيره من الاشتراعات قال في الحاشية يلزم على  
 ما ذكره المصنف ان يكون الادوات العقلية كلها عين هو صوفياتها ولعل فيهم ذلك علم ان حاصل ما ذكره المصنف ان النزاع ليس مفهوم الوجود  
 اذ لا يلزم للعاقل ان يقول مفهوم الوجود والسواد واحد بل الذي يصلح للنزاع الوجود الحقيقي الذي هو مصداق الوجود المصدري ونشأ انتزاع  
 وهو المعبر عنه بالوجود هوية لما اشترع فيما بينهم ان الوجود الحقيقي فرد الوجود المصدري وليس في الخارج هوية الوجود ومغايرة لهوية الموجود ومنضمتهما  
 الى الاخرى بل ههنا هوية واحدة هي بعينه هوية السوداء وهي بعينه هوية الوجود والذي عليه مناط الوجودية والا كان هناك هويتان احدهما  
 تقدم بالاخرى ولما كان انضمام احدهما بالاخرى غير معقول اذ يلزم ان يكون للسواد وجود قبل الوجود قال المصنف المشايخ ايضا هووا فافاد  
 لا يخفى الاشرى في كونه هوية الوجود والذي به مصداق الموجودية وهوية الموجود في الخارج واحدة وانما قالوا بزيادة الوجود بحسب الوجود فافاد  
 لا يلزم على المصنف كون الاشتراعات فاهوية حتى يحتاج الى التزامه واما التزام الشايع بقوله كان محمولا على تلك الذات ومطابقة له لم يكن  
 لاحد شك آه فالاول هو تمسك بالاطلاق العرفي والمقام يابى عنه والحق انه ليس تمسكا بالاطلاق العرفي بل بقدرته بابه عند الحاشية  
 ان الوجود وسائل المعاني المصدرية لا يحل على معروضاتها ومطابقة الثاني انما هو على تقدير الاتحاد بحسب المفهوم لا على تقدير الاتحاد بحسب المصداق  
 انتهى لا يقال ملو المصنف اتحادا بحسب الموهبة والصدق انه ليس في الخارج الاسود والعقل يتنزع الوجود به لازية حقيقة انضمامها او  
 انتزاعية والحاصل ان هوية السوداء مثلا موجودة في الخارج بمعنى ان الموجود في الخارج نفس السوداء هو بنفس فانه منشأ الانتزاع الوجود من  
 ان يعتبرها حقيقة تقيسية انضماما او انتزاعا حتى تكون مصداقا لمحل منشأ الانتزاع واما الحقيقة التعليلية اعني الاستناد الى الجاهل فافاد  
 عن المصداق فلا معنى لاعتبارها فيه كما عرفت مفصلا في الخارج لا يراد على المصنف بحث الشايع اذ ليس غرضه ان السوداء له هوية خارجية فافاد  
 مع هوية الوجود حتى يراد ما ورد الشايع لا نأفقول بل مع انه بعيد عن عبارة المصنف في قوله ان ما يصدق عليه السوداء بعينه ما يصدق عليه



فانه بظاهره ويل علمان للوجود وانما في الخارج وهي ابعينها فانها سموا على ما قررنا لم يمس في الخارج اللغات السوداء والوجود متخرج عنها  
ياني عنه الوجود التي تفكها من الشيخ الاشعري كما يتكرر المثال فانها تنحل على اتحاد الوجود والسماء والذات الاعلى اتحادها بالعرض والحق  
بما قررنا من ان ملا شيخ الاشعري من اتحاد الوجود والمهية على عليها احكام الذات وهو عبارة عن كون مصداق الحمل نفس الذات فالوجود  
الحقيقي الذي هو مصداق الحمل بعينه هو الوجود ونحوه ملا شيخ الاشعري وذكره المصنف ان قال غايته ما في الباب ان المصنف يقول ان الوجود  
هو مصداق الوجود والمصنف يرى ضرورة ملا شيخ عن مصداق الوجود والمصنف يرى بالصدق عليه الوجود والادوات من الاشياء والاطلاق الغرض من شأن  
الاتحاد مثل في كلامهم فقال قوله بل هاسن المعقولات الثانية هي ان الوجود والاشيائية من المعقولات الثانية والمعقولات الثانية  
هي التي تعرض للمعقولات الاولى من حيث انها في الذهن ولا كما في الخارج وادروا عليه بان الوجود ذاتية وانما العالمات في  
الاشياء من حيث انها في الذهن بل هي من العوارض التي تعرض للاشياء في نفس الامر ولا اصل لمحشي وقال اعلم ان لم يتبين في المعقولات  
الثانية علم ان الاول ان يكون الذهن طرف الوجود ولا ان يكون الوجود والذات في شرط العروض اوقية العروض اعلم ان الحق الدواني قد علم  
ان المعقولات الثانية هي العوارض الذهنية التي تعرض اشياء في الذهن على ان الذهن فقط طرف العروض والخصوص الوجود والذات في دخل فيه  
على انه شرط لا يمتد في العروض ولكن ان اشياء الوجود والاطلاق والوجود والخارج من هذا القبيل ونزعم بعضهم ان المعقولات الثانية هي العوارض  
الذهنية للمعقولات باهي معقولات على ان يكون الذهن طرف العروض والوجود والذات في خصوصية العروض والمحشي قد رد المذهبين بقوله ولا  
اي لو كان الوجود والذات في شرط العروض اوقية في العروض لم يخرج الوجود ونحوه كاشيائية والوجوب والامكان من المعقولات الثانية  
وذلك لانه لم يشترط في عروض هذه العوارض الوجود والذات في خصوصية وليس بخصوص الوجود والذات في دخل في عروضها بل هي من العوارض التي  
تعرض للمهية من حيث هي من غير اعتبار شرط وقيد والمرد بعد عدم اشتراط الوجود والذات في عدم اعتبار كونه شرطاً وقيداً لا اعتباراً بعد ما في المعقولات  
الثاني قسم لا يشترط فيه الوجود والذات في ان كان طرف عروضه الذهن فقط كالوجود والاشيائية وانما العالمات وقسم يشترط فيه الوجود  
الذي في كالكليات والخبرية وانما العالمات لا تقسم في موضوع المنطق ولو كان الوجود والذات في شرط العروض للمعقولات الثانية مطلقاً انهم  
انحصار المعقولات الثاني في العوارض الذهنية التي يحث منها ومن احوالها في المنطق وخروج المعقولات الثانية البحوث عنها في الفلسفة الاولى والحق  
بكون الوجود والذات في العروض للمعقولات الثانية في غاية السخافة والتعسف لمعقولات الثانية نفس الاشياء الموجودة في الذهن للمهية  
قيد الوجود والذات في غايته ما في الباب ان يكون الذهن طرف العروض قال في الحاشية بل النظر الصحيح يحكم بان المعقولات الثانية على نحو الاول  
ان يكون الذهن طرف العروض فقط والثاني ان يكون الوجود والذات في شرط العروض والادراج بحث عنه في علم بابعد الطبيعة كالوجود والخصوص  
وانما لم يبحث عنه في علم المنطق كالكليات والخبرية انتهى اعلم ان النظر الصحيح يحكم بان المعقولات الثانية تطلق الملاحظين الاول الملاحظ على ما يبحث  
عنه في حكمة بابعد الطبيعة كالوجود والاشيائية والوجوب والامكان وانما العالمات الثاني الملاحظ على ما يبحث عنه في المنطق كالكليات والخبرية وانما  
والثانية انحصار من الاول بحسب الغرض والصدق والقوم قد فعلوا عن الفرق بين الملاحظين في قول المصنفين مسافاً واحداً فاضلوا  
واستلوا وقد تنبه على الفرق بين الملاحظين صاحب الافق المبين حيث قال المعقولات الثانية هي حيث يتجمل موضوع الحكمة النية التي

هي كليات العلوم ليست هي العقولات الثمانية التي تستعمل في حكمية ما قيل الطبعية كما يقال الوجودات السبعة من العقولات الثمانية وان الاولى توضع  
 ضمن كسب المعلوم والصدق من الثانية فالعقولات الثمانية والثالثة حيث توضع حكمية الميزان هي المحمولات والعوارض العقلية  
 التي يكون مطابق الحكم والحكمي عنه في علمها على الغفوات وانظر علمها هو الغفوات في الذهن ونحو وجودها الذي ينشأ على ان انحصارها  
 المعقودة بما ذكره منيات وهي كالمحل والوضع والكيفية الجزئية والغفوية والحسية والذاتية والعرضية والنسبية والفضلية والاعتقادية وكالمحمولات  
 المتأخذه من هذه المبادئ كالمحمول والموضوع والكلي والجزئي والفرد والاحدة والذاتي والغرضي والخاص والفصل والجمع والاعتقادية والجمعة  
 والناقض والعكس والظرفين والوسط وقانص الحقيقة النفسية وقانص الحكم القديسي غلشي معقولات في الدرجات الاولى كالمحمول  
 والجسم والماشي والضاحك للانسان وتسمى اليها هذه المعقولات الثانية وتعرض مغفواتها في الذهن والواقع الان في العقود والذهنية لان  
 المحكوم عليها بالجمولية والموضوعية والكيفية والجزئية مثلا بحسب التحقيق في الاعيان شئ واحد ذلك بحسب الوجود في الذهن الان في العلم بالتحليل  
 الذي هو ظرفه بالخط والعري فليس من السببتين لفرحك ان الحكمي عنه بما يخصه من الغفوات المحمولة والعوارض بحسب الاعيان ان يحسب  
 الذهن انها هو حال الشئ باعتبار وجوده في ذلك الطرف على انه هو متميز عن غيره والوجود في الاعيان شئ واحد لا يتيمم بحسب المحمول عن  
 ولا الطبيعية عن الغفولات التي عن فيض الله تعالى ولا معسر من الكيفية عن الجزئي اذ ليس بحسب ذلك الوجود والخط العرفي فاذن  
 ليس مطابق الحكم بشئ من هذه المفردات المحمولة والمبادئ العامة لا توجد في مفهوم المحكوم عليه في ظرف الخط والعري من انما انما  
 الذهنية فم بعض هذه ما لا يصح ان تليق بالمفهوم الا باعتبار وجوده في الذهن كالكيفية والحسية والمحل والموضع فاشاكلها وبعضها ليس  
 المفهوم باي ان يتنوع منه بحسب وجوده في الاعيان لو امكن ان يكون هناك متميزا عن ذلك لكنه مغفول غير متميز بحسب الاعيان فلذلك لا يميز  
 منه ذلك بحسب الاعيان ويجب ان يكون العقدة ذهنية ومطابق الحكم في ظرف الموضوع ونحو وجوده في الذهن مغفول غير مغفول بحسب ذلك  
 مثل الجزئية والذاتية والطبعية وانما اياها والعقولات الثانية ريثما تستعمل في حكمية المبادئ الطبيعية حيث يقال مفهوم كذا من العقولات الثمانية  
 ومفهوم كذا ليس منها فانما توضع على وجب انما ما توضع عليك في العوارض الاجتماعية التي لا تعلق على شئ مافي الاعيان على انها هو من الذاتية  
 كما في الصفات العينية ولا يحد في بها خصوص حال في الوجود العيني كما في الاضافات والاسلوب المنتهية من شئ بحسب حاله في نحو  
 وجوده العيني ولا يكون عرضا معروضا من جهة اقتضاء من بلعية لذلك كما في لوازم الملية وهي كالوجود والشيئية والامكان والوجود  
 فكالمفاهيم والوجود والشئ والممكن والواجب وشاكلها تسمى والعقولات الثانية ريثما تستعمل في الحكم بالواجب العام لانها من الواقع الان في العقود والذهنية  
 اذ ربما يكون مطابق الحكم والحكمي عنه بها نفس الحقيقة المتقررة باي متقرر في نفسها لا باي معقولة وموجودة في الذهن بخصوصه كما في حلق  
 الوجود والشيئية والامكان والوجود واشياها وان كان ظرف العروض هو الذهن فنصدق العقود حقيقة كقولنا الانسان موجود واشئ  
 او ممكن بالذات او واجب بالغير وحدائق المحل في الوجود والشئ نفس الهيئة المتقررة من الجاهل وفي الممكن بالذات الملية باي ليست  
 نفسها المتقررة ولا المتقررة وليست بذات ضرورة الوجودية ولا ضرورة الامكانية وفي الواجب بالغيري من حيث هي مستندة الى الامة  
 حيا يكون المحل عنه هو الهيئة المتقررة في الاعيان باي متقررة في الاعيان في الحقا على كل كافي الوجود في الاعيان والشيئية في الاعيان

ما كان الوجود العيني ووجوب الوجود العيني وان لم يكن للشيء العيني من حيث كونه في نحو الوجود العيني على وضع معين او نسبة معينة له  
 الى شيء آخر عيني كما يكون في الحقيقة والمعنى وذلك لم تكن العقود بها من حيثية فصدق الحمل فيها الى العقل نفس الحقيقة المستقرة في الايمان  
 من الجاهل او الحقيقة المستقرة في الايمان باهى نفسها ليست متقرة في الايمان وللاستقرة في الايمان وليست بذات ضرورة الوجودية  
 في الايمان وللاضرورة الوجودية في الايمان او المادية المستقرة في الايمان من حيث مقتضاها الجاهل والمقتضايا العقود بها حقيقتات متناهية  
 بمسبب تحقق مقتضاهاها للعقولات الثانية بالمعنى الاول قسم من العقولات الثانية بهذا المعنى وقد حوت ان مقتضايا العقود بها لا تكون  
 الاوهنيات فاذن قد استبان ان العقولات الثانية في اصطلاح اقبل الطبيعية يتقدها بالعقود وبصفتها الحقيقية والذاتية ودون الخاتمة  
 لانها انما تصدق حيث يكون ظرف الانصاف هو الخارج بخصوصه على معنى السلف ذكره وان قولنا الانسان موجود او ممكن بالذات  
 حقيقة لا ذاتية ولا كقولنا زيد موجود او شيء في الايمان او ممكن في وجوده العيني يصديق حقيقة لا ذاتية كما يابى نعم ولا خارجية كما يابا  
 يتحمل هذا الكلام مع حذف بعضه وهذا الكلام وان لم يحل عن المناقشة بوجوه شتى لانه يفيد ان العقل الثاني يطلق على عنيين الاول  
 ما يكون مصداقه نفس الموجود والذاتية بما هو موجود وذاتية ويكون حاكيا عن حاله ذاتية فصدق هذا المعنى خصوص  
 الوجود والذاتية وانه هو موضوع المنطق والشيء اني ما يكون مصداقه نفس الشيء ومن دون ان يقوم بها عرف في الخارج  
 وان يتخرج بمغايرته احرار اجمعي او بانقضاء صفة خارجية او بانقضاء منية الموصوف كالوجود والشيئية وغيرهما والعقول الثانية  
 بهذا المعنى لا يجب ان يتقدمه قضية ذاتية بل قد يتقدم حقيقة القيمة وهذا هو المبحث عند في علم ما بعد الطبيعة نظرف عرض العقل الثاني بهذا  
 المعنى ليس خصوص لحاظ الذهن فالذهن ليس ظرفا لغيره بل ظرف عرضة مطلق لنفس الامر مع قطع النظر عن الذهن والخارج فالقول بان  
 المقبر في العقل الثاني المبحث عند في علم ما بعد الطبيعة ان يكون ظرفا لغيره فقط هو وخطاين الاصطلاحين او العقل الثاني بهذا  
 المعنى هو ما يجب عند في علم الميزان والوجود وكونه ليس من العقولات الثانية المبحثية عنها في علم الميزان او ليس ظرف عرضها الذهن فقط  
 اى ما ذكر من ان المقبر في العقولات الثانية ان يكون الوجود الذهنى ظرف العرض لان يكون الوجود الذهنى شرط العرض اذ العرض  
 معنى قوله من حيث انما في الذهن قال في الحاشية ان هذا المعنى يقتضيه متعلقا بالعقولات الاولى او علمية متعلقة ببعض على  
 كل تقدير لا يكمل الكلام من السامع لان الاول يدل على كون الوجود الذهنى قيد العرض كما نرى العلامة التعويضي والثاني يدل على كونه شرط  
 العرض كما نرى المحقق الدواني والاولى حذف هذه الحقيقة والاتقاء بقوله في الذهن كما وقع في بعض العبارات انتهى ليعني بعبارة الشارح في  
 حاشي شرح التجربة حيث قال في تفسيره العقولات الثانية هي بالعرض العقولات الاولى في الذهن ولا يوجد في الخارج امرها لانه وان كان عبارة  
 في حاشية شرح المطالع والاصل ان الوجود والذاتية بخصوصه وخطاين عرضة متماثل واطرز من العوارض الخارجية ولا يكون مخصوص الوجود  
 الخارجي مدخل في الانصاف بما سطر كانت انصافا او اتراحيته الثاني ان لا يكون الخارج ظرف العرض ويتفرع عليه ان لا يكون فرد موجود  
 في الخارج قال في الحاشية بعبارة الشارح ان المراد بان لا يكون الخارج ظرف العرض ان لا يكون الانطباق والحمل بحسب الخارج فيكون ان لا يكون  
 العرض من حيث هو فرد موجود في الخارج انتهى ولم يحقق الدواني قال ان كون مضموم من العقولات الثانية لا ينافي ان يكون له فرد موجود

في الخارج كل عليه ملاحظة ذلك ان المفهوم حاد ضا في ضمن حصة الاشياء في العقل فيكون باعتبار تلك المحصر من العقولات الثلاثة واما  
 ذلك المفهوم حاد خارجيا وتعالى صاحب الاخرى المبين لا يختلف مفهوم واحد ثانياً بالعقولات واوليتها باختلاف ما تصيف اليه من الحقائق  
 المعنوية واما هو مقبول ثانياً لا يكون حقيقة متماثلة في الاعيان اصلاً بل يكون الحقيقة لما الانسان او الحيوان او الفلك مثلاً ثم تبرز  
 منها الوجود والشيئية في الحقيقة العقل والحق انما هو ما هو الحق الدواني يكون الحقول الثاني موجودا في الخارج باعتبار فردان باصديق عليه  
 بالملاحظة ووجدت ما هو موجود في الخارج والمفهوم الكلي الذي هو من العقولات الثانية موجود في الخارج باعتبار ذلك الملاحظة في الحقيقة  
 معن للمبادي لان المبدأ لا يصدق ملاحظة الا على ما هو ذاتي له فلا معنى لوجوده في الخارج اصلاً وان اراد يكون موجودا خارجيا باعتبار فرد  
 ان نشأ انتزاعه موجودا خارجي فخصه ان نشأ الانتزاع لا يكون فردا للمبدأ او فردا لكلي لا يصدق عليه كلي ملاحظة تليس الانسان فردا للقيام  
 والعقود وان كان نشأ الانتزاع بهامسي قوله لا يجازي بها امر في الخارج واخره من لوازم المية ان كان المبدأ من مخرج لازم المية متحدة  
 الى الامر الثاني المعنى في المقبول الثاني وهو ان لا يكون الخارج ظرف العوض فهذا المعنى تحقق في لوازم المية ايها وليس ظرف عوضها  
 الخارج وان اطلاقه ان اخراجا مستندة الى ما يتضح على الامر الثاني وهو ان لا يكون فرد موجودا في الخارج فخصه ان افراد لوازم المية ايها  
 الافراد التي تلك الحواض فانية لما ليست بموجودة في الخارج لانها انتزعية وما قال بعض الفضلاء من انظار كلام محشي ان الانتزاع  
 عن لوازم المية بناء على ان حيثية الاقتضاء في الملاحظات بحسب نفس تقريره مطلقا او باعتبار مطلق الوجود يقيم مقام حاصل اللوازم  
 ليس بشي اذ لوازم المية ليس عرضا في الخارج وليس فردا او موجودا في الخارج والقول بان حيثية الاقتضاء في الملاحظات يقيم مقام  
 حاصل اللوازم تخفيف جدا وما يجوز ان الوجود الموهومي فردا للوجود والاعتقاد كما جرت اقدار الوجود مع ان الوجود والموجود من العقولات اثنا  
 اعلم ان حال العلامة القويحي انما تحقق في الخارج فرد من افراد الوجود والمطلق اصني للوجود والواجبي لكان الوجود والمطلق بايطابقة في اللاحق  
 فكيف يكون الوجود والمطلق من العقولات الثانية فاما عبارة كلامنا استقلال الامارة العقل لا عارضا للعقل لا عارضا لم يكن في الاعيان بايطابقة فاسا قطة  
 للما قال الحق الدواني في الحاشية القديمة ان مفهوم الوجود والمطلق من حيث انه عارض ليس بايطابقة في الاعيان وان كان له  
 من حيثية اخرى مطابقة في العين فهو مقبول ثانياً باعتبار حصة المعارضة للميات في العقل وهو موجود في ضمن الفرد القائم بذاته فلا نسلم  
 ان من شرط المقبول الثاني ان لا يكون له وجود في الخارج بجميع الاعتبارات بل شرط ان لا يكون موجودا فيه بالاعتبار الذي هو مقبول  
 ثانياً كالمحصص في مثالنا اعلى ان صدق الوجود والمطلق على الواجب لم يصدق عقلياً اذ لو كان صدقه عليه بحسب الخارج لاحتج على كونه  
 موجودا في الخارج بناء على القدرته المشهورة ثم كون فرد من الوجود موجودا خارجيا لا ياتي في كونه مقبولا ثانياً اذ قد عرفت ان الوجود والمطلق الذي  
 هو من العقولات الثانية لا يمكن ان يكون له فرد موجود في الخارج اصلاً على ان العقل بان صدق الوجود على الواجب تعالى اعلم صدق عقلياً  
 مالا محصل لما لو كان صدق الوجود على الواجب تعالى عقلياً لتوقف على وجود العقل والمقدرة المشهورة غير موجودة عندنا الحق ايضاً ان  
 بناء على تلك المقدرة لا يصح ان يكون صدق الوجود على الواجب عقلياً والا لتوقف على ثبوته في العقل مع ان وجوده تعالى في العقل كما  
 بل لان الوجود والواجبي ليس فردا للوجود والمصدر بل للوجود الحقيقي وهو ليس من العقولات الثانية وافرد مفهوم الوجود بحسب الحقيقة

هي المحصل للاعتبارية دون الاعيان الخارجية والاصل ان الوجود يطلق على معينين الاول منها المصدرى الاخرى والثاني الوجود الحقيقي  
 الذي هو شأن المطلق المعنى الاول فالمعنى الاول من المعقولات الثانية ولا يوجد في معنى الخارج وهو ضرورة مخصوص في حصصه فلا وجود له في الخارج  
 اصل الثاني ضمن الحصصه يطلق في ضمن المفرد والمعنى الثاني في معينين الواجب سبحانه وهو ليس خارجا اصلا فكيف يكون من المعقولات الثانية  
 وقد يجاب بان المراد من نفى كون فرد للمعقول الثاني موجود في الخارج بالصدق عليه المعقول الثاني صدقا ذاتيا فالطابق المعجزة بوجود  
 المفرد ذاتيات المفرد وان عوارضها فالذي لا يوجد بوجود الذات لا اتحادها بوجودها بخلاف العوارض والوجود المطلق ليس ذاتيا لما صدق عليه  
 من الافراد والوجود الذي هو معين الواجب سبحانه فان كان فردا للوجود المطلق لكنه اذ ليس ذاتيا له ليس فردا حقيقيا حتى يلزم من وجوده وفرد  
 الواجب في الخارج وجوده ما يطابق للمعقول الثاني في الخارج فان قيل صدق المحمول على الموضوع مطلقا فيقتضي اتحادها في نفس الامر سواء  
 كان المحمول ذاتيا للموضوع او عرضيا ليقال للذاتي اتحادها مع ما هو ذاتي له والعرضي انما يتحد مع الموضوع بالعرض والمراد ههنا هو الاتحاد  
 بالذات فان قيل قد اعتبرتم في المعقول الثاني ان لا يكون الخارج ظرفا للعروض مع ان الوجود الخارجي من المعقولات الثانية والمعية  
 في الخارج فيكون الخارج ظرفا للعروضه وكذا قد اشترطتم في المعقول الثاني ان يكون الذهن ظرفا للعروضه لان يكون الوجود والذهني شرطها  
 للعروض او قيد للعروض مع ان الكلية والجزييه من المعقولات الثانية وهما من عوارض الصور الذهنيه من حيث انها صور ذهنيه فيكون  
 الوجود والذهني قيد للمعروضات ليس في الخارج الا المعية ثم العقل يضرب من التمثيل يتبرع عنها الوجود ويصفها بكون المعية مشعرة بالوجود  
 في هذه الملاحظة هي من موطن نفس الامر ثم بالاطلاق لا انصاف على كون المعية في ظرف ما بحيث يصح انزعاع الصفة عنها لكنه في الحقيقة  
 ليس انصافا فانه انما يصح في ان المراد بالعروض والاتصاف انضمام الوصف الى الموصوف في لحاظ العقل واعتبار الموصوف متصفا  
 بالوصف فاما كون الشيء بحيث يصح انزعاع الوصف عنه وعلى هذا يكون ظرفا لعروض جميع الاوصاف الانشاعية هو الذهن فقط اذ ليس في الخارج  
 الا موصوفات ثم العقل يضرب من التمثيل يتبرع عنها مضافات الانشاعية فيلزم ان يكون جميع الاوصاف الانشاعية معقولات ثابته لا  
 لازمة للمعية فارجع عن تعريف الانشاعية فيكون ظرفا لعروضها الذهن فقط ولا يكون ظرفا لعروضها الخارج اذ ليس في الخارج الا موصوفات  
 ثم العقل يضرب من التمثيل يتبرع عنه تلك اللوازم والاضافه الملاحظة للمعية معارة عن الوجود ووصفها باياتها وحكاية الاتصاف وليس تصفا  
 فان حصة اياتها ليس الا بالملاحظة فاما حكاية تلك حكاية بالخط والجملة الملاحظة للذهن ظرف حكاية الاتصاف لانظاف الاتصاف  
 ثم يجاب عن قوله ان الكلية والجزييه بآيه بقوله ثم حقيته كون الشيء صورة ذهنيه مغايرة لمعية كونه موجودة في الذهن وان كانت مستقلة  
 لما قلنا الاولى حقيته حصول الشيء في الذهن والثاني حقيته وجوده في نفسه حاصل ان الشيء الذهني لما اعتبار ان اعتبار كونه موجودا في الذهن  
 وقاما به وكفنا بالعروض الذهنيه واعتبار كونه موجودا في الذهن بنفسه والمراد بحقيقته كون الشيء صورة ذهنيه الحقيقه الاولى وبهذه الحقيقه  
 مغايرة لمعية كونه موجودا في هذا وان كانت مستقلة لما والكلية والجزييه تعلقان بالصورة الذهنيه بالاعتبار الاول الذي هو وجوده في  
 الصورة الذهنيه بالاعتبار الثاني الذي هو وجوده في نفسه فلم يكن الوجود والذهني شرطاً للعروض الكلية والجزييه ولا يخفى ان الصورة  
 من حيث انها قائمه بالذهن وكشفه بالعوارض الذهنيه شخص غير قابل للتشكك فلا يكون معرضة لظنية اصلا والحاصل ان الصورة









بنفسه المسمى بغير حكاية من هذه الحكاية فانه لا يمكن ان يثبت بالعلم ان الماهية لا يوجد ليس لها ماضا للمهية في نفس الامر ولا احتمالا لها فاما ما يثبت في الواقع فلا  
 يمكن ان يثبت في الماهية في مرتبة من المراتب من كونها مصداقا للوجود مع ما لا يطرده ولا بد في العوض في نفس الامر ان يكون لذات الماهية  
 مرتبة واقعية لا يمكن ان يصدقها كل المعارض بغير حكاية من الماهية لا يستلزم صحة كون الوجود من موارض الماهية كما في مرتبة  
 الحق الدواني واما ما يدل في صدق المتنوع من موارض المتنوع عنه في الواقع ان لا يكون المتنوع الذي يحكاية عن نفس ذات المتنوع  
 عنه ولا يلزم كون الماهية متساوية متساوية معروض الانسان في نفس الامر وهذا ظاهر لا فرق بين مصداق حل الوجود على الماهية وبين مصداق حل  
 المراتب عليها مصداقا للفرق بان مصداق حل الوجود في الماهية المتنوعة من حيث انها مستندة الى الجاعل ومصداق حل ذاتياتها في نفسها  
 بلا حكاية مصداقا للمحصل عند التحقيق لان هذه الحكاية لا يمكن ان يكون حكاية تنقيدية لان كل حكاية تنقيدية تنبأ عن مصداق الوجود  
 على تقدير كونها تحليلية تكون خارجا عن مصداق الوجود فلم يكن مصداق حل الوجود والافضل الماهية التي هي مصداق حل نفسها ذاتياتها لا يمكن  
 الوجود مسلوبا عنها لما لا يمكن من موارضها فان قيل الوجود غير داخل في الماهية بخلاف الذاتيات يقال الوجود وان لم يكن جزءا من الماهية فلا  
 في قولنا ان الماهية هي الماهية فيكون مصداق الماهية ذاتياتها كما ان معنى الانسان وان لم يكن جزءا من ماهية الانسان فلا  
 في قولنا ان الماهية هي الماهية فيكون مصداق الماهية ذاتياتها كما ان معنى الانسان فان قيل مصداق حل الوجود مجموع مصداق  
 حل الذاتيات غير محمول يقال ان هذا خطأ لان مصداق حل الذاتيات هي نفس الماهية هي مجعولة كما قد سبق فقال ولا تغفل ان هذا هو التحقيق الحقيقي بل هو  
 واما ان حكي فيقول ان انظر الى كل ما بان حقيقة الوجود ليست حتى مصداقا للماهية انما اعتباري تابع الاعتبار للمعتبر وانما المتنوع حقيقة الوجود موجودة  
 مع قطع النظر عن انظر الى المتنوع واعتباره بل انما آخره مصداق للماهية ونشأ المتنوع والنسبة بينهما انية مفهوم الشيء وحقيقته باعتبار انية الشيء  
 المعبر عنه باعتبار ان ذلك لما صح اكثر المتأخرين ان الوجود بالمعنى المصدري عنوان لحقيقة الوجود ومصادق عليها بالمواطاة صدقا عرضيا لا فارقا  
 الحقيقة فخصمه الى المتعلق الموجودة من الكمالات وفي الوجه لم نفس في هذا الحاصل ان الوجود بالمعنى المصدري صادق على الوجود الحقيقي صدقا عرضيا  
 فوجوده من وجوده وانه هو مقتار الصدق والاشارة وغير ما هو ذهب الشائين عند فهمهم بعد تبيين النظر في ان ليس في الخارج مثلا الا ذات الشيء من حيث  
 يصح ان يخرج مفهوم الوجود عنه والعقل يضرب من تحليل متنوع عنه الوجود ويضربه وكل عليه عرفنا ان لا يكون في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار  
 المتنوع ونشأ عن النفس الماهية التي هي بنفسها بالانباودة علم عليها مصداق الوجود ونشأ المتنوع وليس في الواقع امران متغايران احدهما الماهية والاخر  
 الوجود حتى يكون احدهما هو صوابا لاخر فاطلاق الاتصاف على كون الماهية مصداقا للوجود ونشأ المتنوع كاطلاق الاتصاف على كون الانسان مصداقا  
 ونشأ المتنوع الانسان فيكون الوجود عارضا للمهية في نفس الامر كون الماهية متحققة في نفس الامر وكون الوجود وعروض الماهية في الواقع والماضي  
 الماهية بالوجود بعد المتنوع في هذا الخطه العقل فليس اتصافا حقيقة كما عرفت فنهنا انما نذكر الاول المتنوع عنه والثاني الحكاية التي هي منشأ المتنوع  
 طالت المتنوع الاول فو ذات الشيء مية ولا الثاني فهو حلول الشيء الوجود الحقيقي الذي هو موجود بنفسه ايجاب الذات وارتباطها كما عرفت فقال  
 في الحاشية قد سبق من الاشارة على ان ما هو موجود حقيقي فيمكن تمام ذاته وليس قانا بالكل لا على وجه الاتصاف ولا على وجه المتنوع فلا بد في حصول  
 من قطع حارة بلطيف تلك الوجود الحقيقي انما اعلم ان كلام الحكي في هذا المقام مع كونه مضطرا في ذاتها لكونه بالماضي فلا يقال ان طالت

وجود حقيقي للممكن قائم بذاته وليس قائما بالمكان قد مر مرارا بان الوجود الحقيقي نشأ لا من شيء بل من غير شيء فثبت ان  
 الوجود المصدري هو الواجب لذاته ثم قال ان نشأته لا تنزع الوجود والتعلق والارتباط بالذي بين الممكن ومصدره الحقيقي على ان يكون الوجود الحقيقي عبارة  
 عن هذا التعلق والارتباط بالوجود القائم بذاته الواجب لذاته فلا يلزم ان كان الوجود الحقيقي عبارة عن الوجود الحقيقي القائم بذاته  
 لذاته فلا يخفى ان الوجود الحقيقي عبارة عن نشأته لا من شيء بل من غير شيء فثبت ان الوجود الحقيقي عبارة عن الوجود الحقيقي القائم بذاته  
 لا تنزع وجوده بل من غير ذلك عن الواجب تعالى فقد اشبهت عليه المنتزع عنه لعله لا ينزع اذا شك ان الوجود المصدري متفرع عن الممكنات ومصدق  
 محله ونشأته لا يمكن ان يكون امرا خارجا عنها لمبايئة لها وبها ينصوري نعم هذه مصداق مفصلة عنها مبايئة لها وليس الكلام فيها على الكلام في  
 مصداق الوجود ونشأته لا يخفى ان ذلك الوجود الحقيقي الذي هو الواجب بامانه ان كفى بنفسه في موجوده الاشياء بخلافه في الوجود الحقيقي  
 منها يري البطلان فان لم يكن مصداقا لوجود جميع الممكنات على انه على هذا لا يكون شيء من الممكنات مصداقا لما لا يخفى وان كان عبارة  
 عن ذلك التعلق والارتباط فلا يخفى ان ذلك التعلق والارتباط متاخر عن وجود الممكن ان التعلق بمكة لا يرتبط من المعاني النسبية التي يتوحد تحتها  
 على وجودها اشياء كثيرة فلا يمكن ان يكون ذلك التعلق والارتباط مصداقا لوجود الممكن ثم ان ذلك التعلق والارتباط متاخر عن الوجود الحقيقي في الواقع لا  
 المتأخر في خبري الكلام في ذلك المنشأ فان كان نفس ذات الواجب بالممكن على القول بان مصداق الوجود ونفس ذات الواجب بنفس ذات  
 الممكن فلا يجري الكلام فيه فان كان من محاور الممكن ما ولي كونه صفة منصفة او على تقدير كونه صفة متاخرية تجري الكلام في منشأه وكيفية  
 كلام المحشي في هذا المقام من انظاره في غاية الوهن والسخافة والافتات اي المنتزع فهو لم يعتبره في ليس افراده الا حصصا ولا يصدق هو  
 الا على ما هو من خبره ان يكون له في غير الحصة فقد اخطا كيف والمعنى المصدري الانتزاعي لا حقيقة له الا ما يفهم منه عند انتزاعه وذلك المفهوم الذي على  
 ما يفهمه الا اشتقاقا كما يشهد به القطر السليمة قال في الحاشية على علم القول بان الوجود في غير الحصة هو عين في الواجب تعالى او في شيء من  
 قول لا يسا حجة التحقيق لان الكلي العيني وما هو بالنسبة اليه غير متماثل في مختلفان حقيقة لا يتصور الا اتحاد بين العارض والمعرض في الحقيقة والوجود  
 بحسب الحقيقة ان كان هو العارض فالعرض الذي هو المعرض ليس وجودا حقيقيا فذلك يكون ما هو وجود حقيقيا عين الواجب وان كان عين المعرض  
 فلا يكون للوجود معنى واحد بل متعدد انتهى ووجه كونه متعدد ان الواجب وجود الممكن على ذلك التقدير مختلفان حقيقة فاطلاق الوجود عليها  
 لا يكون بالاشتراك المعنوي وفيه ما فاق بعض الاكابر من ان الزام تعدد معاني الوجود ان كان هذه الافراد مختلفة فلا يكون ما هو الوجود معنوي  
 واحدا فلهذا الزام فلهذا من يقول بتعدد معاني الوجودات انما يستلزم من يقول بالاشتراك ما هو كثير من ذلك ويقول الذي هو الدليل في حديثه ان  
 بالاشتراك ما هو الزام المعنوي الانتزاعي لا ما هو وجود حقيقيا ومن ادعى وجوده فعليه البيان وان كان الزام لان معاني الوجود وتعدد حقيقة قد يطلق على  
 المصدري وقد يطلق على هذا الفرق فلا يخفى ما فيه فانه قد اعترف بان هذا الوجود يدل على معان كثيرة فلا خلاف فيه عند الامم والائمة كلما تمحص في  
 الممكن في ان شاء الله تعالى الواجب هو المنتزع عنه والمنتزع واما الثاني فليس يتحقق فيه فان ذاته تعالى نشأ لا من شيء ومصدق الممكن بنفس ذاته  
 حيثية تليها حيثية قد عرفت ان العلم الثاني وان كان متحققا في الممكن الا ان حيثية التي يعبر عنها هي مصداق العلم في الممكن ليس مصداق  
 العلم كما عرفت فلا فرق بين الواجب والممكن بل في الممكن ثمة امور وفي الواجب غير بل في كل من الواجب والممكن العلم بالذات وحده

الموجود ووجه الوجودية اعني مصادق الحق منشأ النزاع في كل من الواجب والممكن نفس الذات واقتران جملة الممكن مجموعته وذات الواجب ليست  
بمجموعة من اعمالي بل هي حقيقة واقعة على ما هو المشهور في الواجب وكذلك الممكن لان الذات وحصة الوجود والان بابه الوجودية في الممكن ليس نفس ذاته في ان  
انفس ذاته واعلم انه قال بعضهم في الواجب ثلث وجوه اولها الوجود الحقيقي ومعية ذاته الثاني الوجود والمصدرى المطلق والثالث حصة الوجود  
المصدرى وهذا اذا ما كان عليه تعالى عارضا ان له في الممكن وجودا والثالث هو الثالث فقط والاربعينية الوجود والتعالى عينه المعنى الاول لا ينفك  
الموجودية والثاني والثالث فهما وان كانا عارضين له تعالى لكن ليس موجودية باعتبارهما فان قلت لا معنى لقيام المبدأ مع عدم صدق اشتق  
فكيف لا يكون قيام حصة الوجود به تعالى منا صدق الوجود عليه تعالى يقال معنى اشتق امر حالي بسيط ومعناه ما يترتب عليه ثبات المبدأ لكن اشتق على  
نحوين الاول اشتق الذي يترتب الاثار على مصادق عليه ذلك اشتق بقيام مبدأ الاشتقاق به كالا سواد فان ترتب الاثار على احدق عليه الاسودا  
هو قيام الاسود به والثاني لا يكون لك بل يترتب الاثار على مصادق بنفس ذاته لقيام مبدأ الاشتقاق كالموجود به قياس الى الواجب فيترتب الاثار  
على نفس ذاته لقيام معنى فيكون منا صدق الوجود ونفس ذاته لقيام الوجود والمصدرى اوحده به وبما هو الكشف لك ان الامر ليس بهنالك  
شي من المتأخرين من ان فرد الوجود والمصدرى عين الواجب اعلم ان الحق الدواني قال ان ذاته تعالى فروس الوجود والمطلق وبعين الواجب تعالى فلهذا  
ليس بشي كيف ولو كان كك كان كل معنى المصدرى عليه مواطاة بمعنى ان الوجود ان يصدق على فرد مواطاة مع ان الوجود والمصدرى ليس  
فرد سوى الحقيقة فكيف يصح ان يقال ان ذاته تعالى فروس الوجود والمطلق المصدرى ضرورة ان فرد الوجود والمصدرى ليعتباري لا يصح ان يكون عيناً  
تحقيقية من العقول فضلا عن الواجب تعالى المعنى ذلك علوا كبيرا وكيف يقال ان الواجب تعالى فردا لا وجود له في الخارج فضلا عما قال الحق الدواني  
انه لا يصادق كون الوجود والمطلق من العقولات الثانية كون الواجب فردا منه لان شئ ولكن مع كونها من العقولات الثانية صادقة على الموجودات  
الخارجية ليس بشئ لان شئ والممكن من المفردات اشتق فممكن ان تجد مع الموجودات الخارجية اتما بالعرض فيصدق عليها بخلاف الوجود والحق  
ان الوجود يطلق على معنيين الاول معنى المصدرى والثاني منشأ انظره والاول لا يمكن ان يكون عيناً شئ من العقول اصلا والثاني عين الواجب  
فقط على رأي المشائية وعين الممكن الفهم على التحقيق فذهب الحكماء ان الوجود الحقيقي نفس ذاته وقد يعبر عنه بفرد الوجود والمصدرى ايضا وهو غير الحصة  
فرد من قال ان ذاته تعالى فرد الوجود والمطلق هذا المعنى لا حصة وقد صرح الحق الدواني في حاشية الجديدة على شرح التمهيد ان فرد الوجود والمصدرى  
الذات التي تكون منشأ انظره بالجملة المراد بفرد الوجود والمصدرى منشأ انظره قال قوله فالله ذاته وذلك اي خرج لنا منقشة من قانون المسألة  
وبقا المسألة كمال لان القول بتبوت الفرد للوجود وغير حصة بحيث يكون عارضا في الممكن وعينا في الواجب سند منع تساوي وجودي الواجب والممكن افرد  
عين في احداهما عارض في الآخر وهما في السند اخص منه اي من المنع لتحقيق المنع بدون هذا السند لجواز ان يكون وجود الواجب امر آخر غير فردا  
المصدرى وحصة فلا يكون وجود الواجب ساء بالوجود والممكن لعدم وجوده في الواجب فيحقق المنع بدون السند والحاصل ان يجوز ان يكون وجود الواجب  
لا يصدق عليه الوجود والمصدرى مواطاة ولم يكن به حصة من بل هو عين الواجب بجملة ويكون اطلاق الوجود عليه باعتبار منشأ انظره والممكن فما  
بالوجودية فيه فرد من الوجود والمطلق غير حصة فلا تساوي بين الوجودين قوله فانه في وجود الواجب آه حاصل ان الوجود ومقول التشكيك على افردته  
في وجود الواجب اولى واقدم واقرى بخلاف وجود الممكنات والمقول بالتشكيك يكون عرضيا لا محتمل فيكون الوجود عرضيا لا افردته فيكون له انفراد

غير مخصوص بمرقة ان كل كون ذاتيا بالقياس الى المحصور واعترض عليه لمحيى بقوله لا يذهب عليك ان التشكيك اما بالاولوية وقد فسرت بكون  
 الكل في بعض الاوقات مقتضى الذات دون بعض آخر وبالاقدمية وهي عبارة عن التقدم بالذات التام للتقدم بالظهور والطبع وبالعلوية والاشدية  
 او الزيادة والنقصان قال المحقق الدواني في الحاشية القدسية معني كون احد الطرفين اشد منه بحيث يتميز عن غيره بمقتضى الوجود المشترك  
 الاضعف ويكلا اليها بضرب التحليل حتى ان الاوامر العارضية تدبر الى ان السواد والقوى متالف من اشكال السواد والاضيف معني الازيد  
 ايضا بكونه بتمام الحاشية لان الاشكال المنتزعة عن الاشياء ليست اجزا متبانية في الوجود ولا في الواقع بخلاف المنتزعة عن الازيد فانها متبانية  
 في الوجود او في الوضع او فيهما معا والوجود انما يقبل التشكيك على الوجهين الاولين اسي الاولوية وعدمها والتقدم والتأخر دون الآخر من حيث  
 والضعف والزيادة والنقصان والحاصل انه لا ريب في كون الوجود وشككا بالقياس الى الواجب بل محببه وبالقياس الى الممكن باعتبار  
 التقدم والتأخر والاولوية وعدمها ولا سبيل الى كونه شككا باعتبار الشدة والضعف والزيادة والنقصان اذ لو كان كذلك لكان الواجب نوع  
 من الوجود وهو اشد بالممكن نوع اخر منه هو اضعف لما ثبت عندهم ان الاشد والاضعف نوعان متباينان فاما ان يكون الوجود والاضعف  
 لنفسين فيلزم كبرها من الجنس والفصل ويكون عرضيا لما فيكون اما حقيقة غير الوجود والمطلق واعلم انه على تقدير كون الوجود وصفة زائدة عارضة  
 للمهيات لا يمكن كون الوجود وشككا بالاشدة والضعف كما ذكره المحشي واما على تقدير كون الوجود داما لاشياء مشترعا عن نفس المهية بل الزيادة امر  
 عليها وانضافا حقيقتها اليها كما هو التحقيق فالمهية بنفس ذاتها تكون زائدة وشديدة في انحاء الوجود واعني بان المهية في نحو من الوجود تكون زائدة على  
 نفسها في نحو اخر منه فهي من حيث هي من غير حاشية زائدة عليها تعين في انحاء الوجود وتفاوت بالكمال والنقصان فالمهية في بعض  
 مراتب الوجود وانظروا كما هي بنفسها وفي بعض آخر ناقصة بنفسها وقد يعبر عن كمال المهية ونقصانها بالاشدة والضعف كما يقال هذا السواد  
 وذاك ضعيف وقد يعبر عنه بالزيادة والنقصان كما يقال هذا القدر زائد وذاك ناقص وقد يعبر عنه بالقوة ومقابلها كما يقال الصورة جبر  
 اقوى والبيوتى جبر اضعف ومخرج هذه الوجود من التفاوت الى كمال المهية ونقصانها وبالحيلة ان الوجود ولو لم يكن من الصفات الثابتة  
 للمهية في نفس المثل كون امر اخر عارضا تابعا للمنشأ ونشأه مختلف بالكمال والنقصان فيكون هو ايضا مختلفا باختلافه وقد لبسنا الكلام في هذا المقام  
 في شرح الزمارة قال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة السادسة من الهيات الشفاء الوجود بما هو وجود والاشكال بالاشدة والضعف ولا يقبل الاكمل  
 والا نقص انما يختلف في ثلثة احكام وهي التقدم والتأخر والاستغناء والحاجة والوجوب والامكان اعلم ان هذا الكلام من الشيخ مخالف لما صرح به  
 المحققين ان التشكيك بوجوبه يتحقق بين الواجب والممكن فذاته تعالى اقدم واشد واولى في نفس الوجود من الممكن ولعل من اوشع على ما قال بعض المحققين  
 ان الوجود بما هو وجود مطلق غير مختلف في الافراد ولا في الثاني كون بعض الاول في حد ذاته اشد من فروض ذلك وهذا على ذكرنا في هذا الفصل  
 خواص الحكم من قاطبة فيدرياس الشفاء حيث قال ليس في طبيعة تضعف واشد ولا تنقص وانما زيادة استعنى بذلك كميته لا يكون ازيد من كميته  
 ولكن عن ان كميته لا يكون اشد واكثر في انما كميته من اخرى فهذا ايضا يكون المراد بقوله لا يختلف بالاشدة والضعف ان وجوده لا يكون في انه وجود  
 اسي في انه مطلق الوجود والعام البديهي التصور اشد واكثر من وجوده اذ لا يمكن كون بعض الوجودات في نفسه اشد واكثر من بعضها اضعف  
 كما ان سوادا لا يكون في مفهوم السواد اشد واكثر من سواد آخر اضعف والنقص منه فيها ولكن يكون سوادا في نفس الوجود والخاص اشد واكثر

من سوا ذلك واذا ضعف وانقص ثم لمعال المصان الاشياء التي يصدق عليها وجود الامور المختلفة بالتحقيق ليس بشئ لان تشكيلك الوجود انما  
هو بالقياس على ضدته على الموجودات المختلفة وادون الموجودات مواطاة اعلم ان التشكيل انما يكون في الكل بالقياس الى ما يصدق عليه مواطاة  
ما يختلفا فالوجود لا يصدق بالمواطاة الاعلى حصصه التي هو بالنسبة اليها الواقع حقيقة في تمام اقسام الموجودات بالوجود بخلاف التقدم والتأخر  
وغيرهما من اشياء التشكيل وهذا لا يتلزم كون الوجود تشكيلا بالقياس الى افرادة اعني محصص ولا كونه شككا بالنسبة الى المراتب المعروضة للوجود  
بل انما يتلزم ان يكون المفهوم المشتق اعني الموجود وشككا بالقياس الى افرادة اعني الموجودات وهذا المفهوم عرضي لما قالون الوجود شككا بمعنى كون  
المراتب مختلفة في الاقسام بافراده الحقيقية اعني محصص بالتقدم والتأخر ونحوها لاني ان كون الوجود ذاتيا محصصة للتحقق بالتحقيق ولا يلزم  
كون الوجود وشككا بالقياس الى معروضاته التي يحل عليها ما اشتقا قائل المعقول بالتشكيل انما هو الموجود بالقياس الى افرادة كما  
يحققه المحقق الدواني وغيره من المحققين فتشكيله لاني ان يكون ذاتيا لا افرادة التي هي حصص كما مر قوله فلم لا يجوز آه محصصه  
انه لم لا يجوز ان يكون الوجود والشك عارضا لا افرادة التي هي معروضاته ويكون تلك الحقائق متوافقة بالتحقيق متشابهة في هذا الغرض وفيه انه  
قد عرفت انه لا يجوز ان يكون هذا المعنى مشترك عارضا لا افرادة التي هي معروضاته قد ثبت فيما سبق انه ليس له افراد سوى محصص للتحقق  
بالحقيقة فلا يصدق مواطاة الاعلى حصصه قد مر له وما عليه فتذكر قوله فنقول آه يعني انه ان ضرر الوجوب الذاتي باقتضاء الذات للوجود فيكون  
يقال الوجود الخاص الواجب الذي هو بنفسه لا يتقضي بذاته عارضا الذي هو الوجود والطلق وادور وعليه بالاشارة الى القول لا يقال الوجوب يقتضيه  
الذات الوجود الذي به الموجودات والوجود والطلق فيه ما اذا وبعض الاكابر ان اقتضاء الذات للوجود الذي به الموجودات غير صحيح  
والا يلزم تقدم الذات على باب الوجودية والحق ان موجودية تعالي بنفس ذات الذي هو منشأ لا نزاعه ومصدق محله فليس ثم اقتضاء ذاتيا لا  
ان يراى باقتضاء الذات الوجود كونه موجودا لا باقتضاء الغير على نحو ما قالوا لوجودهم قائم بذاته وارادوا به سلب قيامه بالغير لا انقل الواجب بالقياس الوجود  
المطلق للوجود الخاص وفيه انه ليس مناط الواجبية اقتضاء الوجود المطلق انما مناطه موجودية بنفسه لا باقتضاء اصله الا ان كان لم يكن الواجب  
مقتضيا للوجود المطلق بل يكون مقتضيا للوجود الخاص يلزم ان يكون الزمان وغيره من الكمات بالقياس الوجود الخاص وتبين عدم الوجود  
واجبا بالذات وفيه نظرا كما اولاه لانه لا معنى لاقتضاء الخاص وعدم اقتضاء العام الذاتي فالوجود المطلق ذاتي للوجود الخاص وانما ثانيا  
فان الزمان لا يقتضي الوجود الخاص اصله لانه من الكمات والممكن لا يقتضي شيئا من الوجود والعدم ولذا يجوز ان لا يكون موجودا اصله  
فتم تنفع عليه عدم الخاص عن عدم حصول الوجود ولا يلزم منه وجوب الوجود الخاص لانه ليس بقيضا لعدم الخاص بل بقيضه سلب  
العدم الخاص وهذا نعم ان يكون بالوجود الخاص او بالعدم المطلق فان قلت قول الشارح الوجود الخاص الذي به حقيقة يقتضي عارضا الذي  
هو الوجود المطلق غير صحيح لان العام مقدم على الخاص لان الخاص عبارة عن العام مع اعتبار الخصوصية فيجب تقدم العام على الخاص وعلى تقدير  
اقتضاء الخاص العام كما ذكره الشارح من اقتضاء الوجود الخاص الذي عين حية الواجب للوجود المطلق يلزم تأخره عنه اعني يلزم على هذا تأخر  
العام عن الخاص ضرورة تقدم مقتضى الكسرة على مقتضى البقع قلت يمكن التماس بين الشاين في التقدم والتأخر باعتبارين يمكن  
ان يكون احدهما شاين مقدما على الآخر باعتبار الاول آخر مقدما عليه باعتبار الآخر فالوجود المطلق من حيث انه عام يتقدم به الخاص في كل



التفصيلية تقدم على الوجود الخاص والخاص من حيث استناد وجود العام اليه تقدم على العام ضرورة ان الايراد التحليلية لكونها انزعاجية متأخرة  
عن الكل في الجملة العام تقدم على الخاص في الملاحظة التفصيلية باعتبار التكوين والخاص مقدم على العام باعتبار الاجمال واور وعليه بان اعتبار  
الاعتبارين يرجع الى كثرية الحقيقة العقلية لان ذات العام مقدم على ذات الخاص من دون حثية تفيدية ولك ذات المقضي متأخرة عن  
ذات المقضي من دون اعتبار حثية تفيدية واعتبار الحثية العقلية لا يرفع الايراد فان كثرية العلة لا يصح اجلي بتفصيلين والاضامين  
والمتضامين فقال مع ان العام مطلقا سواء كان ذاتيا او عرضيا ليس مقدما على الخاص بل انما المقدم العام الذاتي ويجوز ان يكون الوجود  
المطلق عرضيا للوجود الخاص فلا يلزم تقدم عليه فان قيل ما عظم من امكان التناكس ليس صحيحا ههنا لان الوجود الخاص ذات الفاعل  
والواجب متقدم على جميع الاشياء والوجود العام لا يمكن ان يتقدم عليه لا متنازع ان يتقدم عليه غيره قلنا العموم والخصوص من عوارض  
الصور الذهنية من حيث انها صغرى ذهنية والحقيقة الخارجية لا يتصف بها لان العموم والخصوص من العقولات الثانية التي تعرض للشيء  
في الذهن والخاص ههنا المفهوم الذي يميزه من ذات الواجب ويكمل عنهما ما لم المفهوم واجب للوجود والذات الواجب يعني مصلوق ذلك  
المفهوم المقضي هو الذات دون المفهوم والعنوان وفيه نظر لاننا سلمنا ان العموم والخصوص من عوارض الصور العقلية لكن المفهوم الذي  
من شأنه عرض العموم لصورته العقلية متقدم على ما من شأنه ان يعرض لصورته العقلية لخصوص فلا يصح القول بالتناكس في الحقيقة  
ان الواجب هو الوجود المتكامل المحتل القائم بذاته المعر عن القيود والحثيات يعني ان الواجب الذي هو مناط العاجبية ليس من الاضافات  
والنسب بل هو نفس وجوده والذي به الوجودية وهو عين ذاته فليس ههنا حثية زائدة فليس ههنا صغرى ذهنية حتى يتصور بينهما نسبة كسبية  
هو الواجب الذاتي وهو بذاته منشأ استلزام مفهومي الوجود والوجود ومصدق لحما وليست حقيقة الوجود ولا حثية للوجود مغايرة قلنا  
فعلى فوجبه الحقيقي عينه كما ان وجوده الحقيقي لك والحاصل ان الواجب الذي هو مناط العاجبية ليس من الاضافات والنسب بل هو  
نفس ذاته فليس ههنا صغرى ذهنية حتى يتصور بينهما نسبة كسبية هو الوجود واما ما هو من الاضافات فهو كسبية للنسبة بين الذات  
والوجود المطلق الذي هو غير كسب المفهوم دون المصدق وهذا الوجود ليس مناطا للعاجبية والتحقيق ما قال بعض الاكابر من ان الواجب  
جهة للقضية لا ملاحظة بالتبع وليس في الواجب امر موجود يكون هو الواجب وانما يمكن به عن نفس الذات التي هي وجودية موجود بنفسه  
فكما يضطر في الحكاية للضرورة العقدية الى جعل الوجود محمولا لا كالمضطر الى جعل الواجب جهة للعقد فان اريد بالواجب جهة القضية فهو لا  
الاغمازة مفهوم الوجود والمجمل محمول في القضية ولا يلزم منه زيادة الوجود في المصدق وان اريد الواجب الذي هو في المصدق فهو  
نفس الذات وليس اضافة وان اريد معناه المصدري المتعلق استقلاله عن تلك الجهة لمخاطبة لما يستقل وهذا لا يستدعي زيادة الوجود  
في المصدق قال الشيخ الرئيس في التعليقات الوجود من لوازم الماهيات لا من مقوماتها اعلم ان الوجود ان كان عبارة عن الحكاية الذهنية  
عن نفس الماهية كما هو الحق فليس الوجود عاضا للماهية في نفس الامر فكيف يكون من اللوازم لئلا من العوارض النفس الامرية وان كان عبارة  
عن امر لا يد على الماهية عارض امانى نفس الامر فمن لوازم الماهية قطعاً سواء قبل اللوازم ليست مطلولة للملزومات او يقال اننا مطلولة لها فذكرنا  
علة اللوازم لا لا يستلزم تقدم وجود الماهية عليها فعدم الوجود من اللوازم على تقدير كونه صفة زائدة عارضة للماهية ليس من قبيل المسامحة كما ان



بان الاتحاد بالوجود المطلق مع شخص الاتحاد والوجود الخاص والاعتماد فيه فان الجسم اذا تصف بقدر من البياض وكان تصفا مطلقا لكان  
في ضمنه تعلقا لان ذات البياض على هذا التقدير يكون تصفا بالوجود المطلق فتعلقه بالذات الخاصة بالوجود الخاص بل بالاتحاد هناك اذ  
عينه فان كسب باب الوجود الخاص عين ذات الوجود واما وجوده بالوجود المطلق فذاته الذي هو وجود خاص هو وجود بالوجود المطلق  
فلا يلزم كونه موجودا بوجودين وانما اللازم كون الوجود الخاص موجودا بالوجود المطلق والاعتماد فيه فلتخرج كون الواجب ذاتية وجوده خارج  
المرتبة عما يتلوه لان تلك المرتبة ذات وجود خاص مع وجودات ما هو المقصود ولم من اثبات كون ذات البياض على تعالي عين الوجود واما كون  
البياض على تعالي في اعلى مراتب الوجود يتوقف ان الوجود الخاص الذي هو عين الواجب ليس فهو الوجود المطلق وهو ذات تشخصه بنفسها  
مصادق الوجود بنفسه فانه وجوده في نفس الذات فلا يلزم التقدير في الوجود وتيقنا صلا نعم الوجود والمطلق ينتزع عن نفسه ذاته ولا يلزم منه كونه  
موجودا بذاته قال الحق الرواني في الحاشية القديمة ان ذات الواجب موجود بذاته بمعنى ان حقيقته المتشخصة بذاته بحيث لا يكون العقل  
تجليا لشيء وجودي بل هو وجود كسب باقتدار وجوده كسب باعتبار آخر بخلاف غيره من الوجودات كما لا يمكن تجليها ايضا في مرتبة تشخص وجوده  
بذاته تشخص ذاتي فليس هناك لا هوية بسيطة من صفاتي الاتحاد بنسب مختلفة تسمى باسمها مختلفة باعتبار تلك النسب قوله بل يصح ان  
الطبيعة النوعية لا يجوز ان يكون لها زعمها مختلفة بل يصح على كل فرد منها ما يصح على الآخر وادور عليه باننا لا نسلم ان يصح على كل فرد من الطبيعة النوعية  
ما يصح على الفرد الآخر كيف واخرق والالتزام مثلا يصح على بعض الاجسام دون بعض واجاب عنه الحاشي بقوله اي يصح على فرد بالنظر الى الطبيعة  
ما يصح على الآخر بالنظر اليها يعني ان الطبيعة كل فردا لا ياتي من الحكم الثابت للفرد الآخر من حيث نفس طبيعته لولا كانت الطبيعة تباينها  
على فرد منها وان كان خصيصية الفردية ثابتة فادور عليها باننا لا نريد ان يصح على كل فرد ما يصح على الطبيعة بمعنى ان طبيعة كل فردا بهيئة لا ياتي  
عنه مسلم فانه لو كانت الطبيعة عن الحكم نفسه ما يصح على فرد منها لكن لا يلزم منه جواز تلك الاحكام على فرد نظر الى اخصية فالطبيعة وان لم تكن  
بذاته عنها لكن يجوز منع اخصية عنها كيف والطبيعة الانسانية مثلا لا ياتي عن اشخص المعين كاشخصه بل مثلا وان كان كل فرد منها لا ياتي عنه نظرا  
الى تلك الطبيعة ومع ذلك يابوا نظر الى اخصية وعدم الالباب نظر الى الطبيعة لا ياتي شيئا فان وجود الواجب مثلا يصح عليه نظر الى الطبيعة  
الوجود وان يكون زائدا بمعنى ان طبيعته لا ياتي من الزيادة والالم يكن زائدا في الكمالات ولا يلزم منه جواز الزيادة على الواجب بان يجوز ان يكون نظرا  
الى تلك الاعتبار الزيادة متعينة المعينة واجبة وان اريد ان كل فرد من الطبيعة نظر الى فردية يجوز عليه تلك الاحكام ثم والجواز نظر الى  
نفس الطبيعة لا ياتي شيئا فان تلك جواز الحكم على نفس الطبيعة مع من ان يكون في ضمن كل فردا في ضمن بعض الافراد الاخر سوى الفرد  
الذي كسب في اثبات جواز الحكم عليه فاما جواز الحكم مع من حيث انه لازم وان كان لا يضره هذا الايراد لكن انما الوجود الاول والثاني فان هذه  
القدرة واحدة فبذلك لا يمكن ان يكون كسب عليه الحاشي والوجود البصيرة الاسكان العام فاصح بالنظر الى الطبيعة اعطاء مطلقا ما يلزم بالنظر اليها  
من ضرورة ان كل فرد من الفرد بالنظر الى الطبيعة فبذلك يصح بالنظر الى الطبيعة ان يقال انه لازم لها بانها بحسب الجليل  
لنظر الى النظر الى الفرد في حكمه ان قال بل فيها تباين كسبها وجوده والخصوص باعتبار ان يعني ان بينها عموم وخصوصا من وجب ان يصح  
من حيث هو مع لازم يعني ان فردا مع شخص مع شخص من اللازم وهذا هو الاجتماع ولا يفتقر اصح من اللازم في العرض المتعارف

في كل واحد من هذه الاشياء قد عين في الوجود من الشيء من حيث هو لا من حيث هو ممكن  
 ولما كان القائل ان الشيء لا يكون الا بالاشياء لا من حيث هو ممكن بل من حيث هو  
 في الوجود الاول والثاني لا ينفك عن الوجود الاول والاشياء لا يمكن ان يكون الوجود  
 مأخوذة في الوجود الاول والثاني لكن لا على سبيل الازدواج بل لما أخذت من حيث  
 باعتبارين فان اخذت باعتبارها اشياء كانت الدليل لا تشمل عليها جديدا وان اخذت باعتبارها  
 اشياء كانت الدليل لا تشمل عليها جديدا وان اخذت باعتبارها اشياء كانت الدليل لا تشمل  
 الخارج من الخارج من الاشياء من حيث هو لا من حيث هو ممكن بل من حيث هو  
 من ان يكون الامور العينية او غير العينية لا تشمل الاشياء والامور الاعتبارية والثاني انه لا بد في العلم بالاشياء العينية عن اي  
 الفهم الحاضر كما لا بد في العلم بالاشياء العينية الحاضرة عند انفسنا سواء كانت حاضرة عند الحس ام لا من حصولها في الذهن غير حصولها  
 في الخارج سواء كانت تلك الاشياء موجودة في الخارج اولاد القول بالوجود الذي للفروض الاعتبارية ودون الاعيان الخارجية كما  
 اختاره البعض والاعتقاد بحصول الاشياء بالاشياء كما انقل من قوم في طرف الاثبات على الاول يعني في طرف اثبات نفس  
 الوجود الذي سواء كان الشيء العيني او لا وفي طرف النفي اي في الوجود الذي على الثاني لانه ليس وجودا وهذا هو الامر العيني بل وجوده في  
 الشيء آخر قال بعض الاكابر في هذا من عجب فان العالمين بالشيء والمثال لا يقولون بان قيامه قيام كلي من دون ان يترتب عليه  
 الاثار بل قيامه قيام خارجي عند القائل به مثل قيام القدرة والاشياء واشياءها فاشيخ موجود خارجي والقائل في طرف النفي في كلا  
 المقامين وانما تعلم ان هذا غاية لوقيل ان ليس للشيء عند العالمين به الا القيام بالذهن وهو العلم والعلوم بالذات انما هو ذو اشياء مختلفة  
 اليه بالذات ولوقيل في شيء من حيث هو موجود معلوم ومن حيث القيام بالذهن علم فلا ريب ان الشيء موجود ذهني باعتبار كما انه موجود خارجي  
 باعتبار آخر فالقائل بالشيء ليس في طرف النفي في كلا المقامين بل في طرف الاثبات في المقام الاول او في طرف النفي في المقام الثاني مثلا  
 والاشياء المحقق لما راي ان اوله الميت والثاني منطبق على الثاني كما سطلع عليه اختاره في تحرير عمل النزاع حاصل ما ذكره الاشياء في تحرير  
 عمل النزاع ان الاشياء وجودا بحيث يترتب عليها آثار تخصها بها هو الوجود الخارجي العيني ليس بالاصلي ولما وجد آثاره لا يترتب آثارا  
 عليه هو الوجود الذي للمقابلة الظلي فانه لا يترتب عليها الا آثارها ووجود ظلي لا يترتب عليه فذهب الحكماء  
 على طرف الاثبات وعلية المتكلمين الى طرف النفي وح لا عسر في تحرير عمل النزاع كما ظن لكن هذا الثاني على راي من ذهب الى حصول الاشياء  
 بانفسها في الذهن والاعلى ذهب من يرى حصول الاشياء فليس للاشياء وجودا آخر سوى الوجود الخارجي فباخرى ان يقال الوجود قد قسم  
 ثمة وجود خارجي وهو ظاهر ومنه وجود ذهني بخلاف الوجود الخارجي فتحرر عمل النزاع على هذا النحو صحيح على كلا المذهبين ومطابق على كل  
 المذهبين في ان الاشياء قد يكون وجودها كلي الظاهر في الخارج فلا وجود في الذهن لما هو موجود في الخارج مع ان الظاهر من كلامهم الوجود

الوجود والذات في  
 الوجود والذات في





خارجا ولا يكون لك فهو موجود ذهني فلا يرد انقراض بالوجود الذهني فانها لا تصف بالصفات الانضمامية ولا يكون فاعلا لشيء وادور عليه ما على غير  
 يكون المستقيم في الوجود الخارجي احد الامور من المراتب الاوصاف الانضمامية وكونه فاعلا لاكتارها ظاهر لكن لا يكون فاعلا لاكتارها فلا بد من  
 ان كل موجود ممكن في الخارج له صفات منفصلة وهو في حيز المنع وما ينبغي ان اعلم ان معروض الوجود الذهني للميتة من حيث هي هي والعوارض  
 الذهنية كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية وغير امن العقولات الثانية مرتبة عليه للميتة من حيث انها مع العوارض الذهنية اي من حيث  
 انها معروضة للعوارض الذهنية لا لمجموع المركب من المعروض والعارض والميتة لا تكون مصدرا لاكتارها بالا اعتبار الثاني والاطلاق في الاقبا  
 الاول واستدل على عدم كون الميتة من حيث العوارض الذهنية معروض الوجود الذهني بقوله كيف وجودها هي وجود للميتة بهذه الحقيقة  
 اي بحقيقة الاكتشاف بالعوارض الذهنية وجودها هي فان وجودها من قبيل وجود الشيء لغيره فيكون الوجود متصفا بها واتصاف الوجود  
 بها اتصاف انضمامي بخلاف وجودها بالحقيقة الاولى فانها بتلك الحقيقة موجودة ذهنية والذهن ليس متصفا بها بل هي موجودة في نفسها  
 ولما كان الوجود في الخارج فالميتة الماخوذة مع هذه الحقيقة ايضا تكون موجودة في الخارج لان الاتصاف الانضمامي يستلزم وجود  
 الحاشيتين في الخارج ولا ينبغي على المتفطن ان يذكروا الحاشية بنى على جواز كون وجود الشيء ناعليا بحسب الخصوصية ووجوده في نفسه بحسب  
 الطبيعة المرسله وسينكشف جلية الحال فيما سيأتي من المقال ان شاء الله تعالى فتأمل وادور في هذا المقام بان الحاشية قد ذهب الى ان الموجود  
 الذهني هي الطبيعية من حيث هي مع قطع النظر عن القيام بالذهن وفي مرتبة الطبيعة من حيث هي هي لا يكون الوجود عارضا بل عدم  
 ايضا فلا معنى لعروض الوجود الذهني للميتة من حيث هي هي واجيب بان الموجود الذهني هو الامر الحاصل في الوجود مع قطع النظر عن القيام  
 بالذهن فالحصول معنى عارض له في الوجود وهو عبارة عن وجود الطبيعة في الوجود مع قطع النظر عن انقراض الوجود والقيام بالذهن  
 وبالجملة ان الامر القائم بالذهن لا اعتبار ان اعتبار كونه قائما وتخصا به وهو بهذا الاعتبار موجود خارجي يترتب عليه آثارا خارجية واعتبار كونه  
 موجودا في الوجود بوجود الطبيعة مع قطع النظر عن قيامها بالذهن وهو الموجود الذهني فالوجود الذهني عارض للطبيعة من حيث هي لان العوارض  
 الذهنية تترتب عليها لان تكون ما خروجة في جانب المعروض قوله فلما جرة آه يعني اذا ثبت ان الاشياء وجودا بحيث تترتب عليها آثار  
 مختصة بها وهذا ضروري ووجود آخر لا يترتب عليها تلك الآثار وهذا الوجه ليس به يميل بل ما وقع فيه مانع العقلا تحقن ان القول بان تحرر  
 محل النزاع عسيرة لا عسيرة بل وجب الاشكال على هذا القائل انه لا يرى ظاهرا له المقتضى منطبقا على الخلاف الاول وادله الثاني منطبقا على القول  
 الثاني وذلك لان ادلة المقتضى للوجود الذهني لا تثبت الا بوجوده غير الوجود الخارجي لانها تمل على وجوده وصوره الاشياء في الوجود وادله  
 الثاني انما تنفي حصول الاشياء الغائبة عنا بحصول نفسها يعني حصول الهويات الخارجية او وجب الاشكال على هذا القائل انه اخذ الوجود الذ  
 الذي وقع فيه النزاع بمعنى حصول الشيء في الوجود اي قيامه به فزعم انه تحقق في الاوصاف الخارجية القائمة بالنفس في الاوصاف  
 الذهنية الغير القائمة بها فلم يكن ما ذكرني تحريرا محل النزاع اثباتا للوجود الذهني المتميز عن الوجود الخارجي حتى يتبين محل النزاع ولم يتفطن ان  
 الوجود الذهني عبارة عن وجود الشيء بحيث لا يترتب عليها آثارا خارجية والوجود الذهني بهذا المعنى لا يتحقق في الاوصاف الخارجية القائمة  
 بالنفس فلان وجودها يصير واعلم انه قال شارح الصوائف تحريرا محل النزاع عسيرة لان نزاعهم ان كان في حصول شيء خارجي اجيبه ان



فذلك محال لما ينبغي ان يذهب اليها احد وان كان في حصول صورته ذلك انكار لما ضروري اذ كل احد يدرك من نفسه انه يحصل في ذهنه صورة الاشياء  
 وانكاره لا يثبت بحال باقل وان كان ذلك في حصول صورة مطابقة للعلوم فله وجه اذ يجوز ان يقع فيه الشك لما قل لكن لا يخفى ان كل احد يتصور  
 الاشياء ويعلم يقينا ان تلك الاشياء بحيث لو كانت في الخارج كانت هي باعتبارها وقيان الحاصل في ذهنه لو كان فلو ان الاشياء كانت كالمشاهد  
 العقلية يحصل الاشياء بانفسها في الذين قد عرفت بدهية باطل قلنا فليس مما لا يقبل الزرع وان كان الحاصل اشياء الاشياء وانما تلك الاشياء  
 العقلية بان كل احد يعلم يقينا انه وان لم يثبت في ذهنه من الوجود ضروري لا يحتاج الى مؤنة البيان فضلا عن مؤنة البرهان فانما اذا نزع  
 حجبنا عن صور الاشياء مرتبة في اذهاننا والمكر كما يقتضي عقله ونعم ما قل الاوستا في العلمات ابى قد بعد ادعى بدهية هذا النوع من الوجود  
 واما ما استشكل من عدم بدهية مقتضاها فيفسر انفسهم فليس يتصور ان يشاء الاطلاق لامن الوجود في الاعيان كالكلية والجزئية والفوقية والتمتية  
 وسائر النسب والاضافات ثم بالعلم لا يفكرون في حركاتهم الارادية فانهم يكادون يتصورون انما هي قبل وجود تلك النهايات لو كانوا  
 يعقلون وايضا فلا يدرون ان المحسنة اذا اضطر بالبال استلزام الفهم يقابل هذا الاصول صورة المحسنة في الذين ثم الحجة الدالة على الوجود  
 الذي كثرة منها قوله الاول اننا تصور آدوين اننا تصور الوجود في الخارج يعني للمعروف القابض وكلمة عليه احكاما ايجابية صادقة وشبهت في  
 الشئ فرع ثبوت مثبت وليس للمعروف ثبوت في الاعيان فمعنى الاذان ولما كان هذا الدليل بحسب ادى الراي مخصوصا بالمعروف ثم  
 قال تمت اننا تصور ايضا الوجود في الخارج وكلمة عليه احكاما ثبوتية صادقة لامن حيث انه موجود خارجي كلوازم الميتة اذا دخل فيها مخصوص الوجود  
 الخارجي فيصدق به فلا احكام عند عدم الموضوع في الخارج ايض فلا بد ان يكون له تحاخر من الوجود والايام من انتفاء وجوده الخارجي انتفاء  
 التصور وكلمة مع ان الامر ليس كذلك فلا يدرون ان اللازم من هذا الدليل انها ثبوت الوجود والذهني لما ليس لها وجود في الخارج والذهني اعم  
 اذا كان تصور بعض الاشياء يحصل بدهية في الذين كان تصور جميع الاشياء كذلك لعدم اتفات في نحو العلم بالاشياء العاطية عنك كما يشهد  
 به الضرورة ولو قيل مقصود المورد عدم كفاية ما لم يذكر في المتن لاثبات المدعى لاعد كفايته مع عدم التمتة والمطابقة لانه كان الايراد كماله  
 وايضا يرد عليه فاذا بعض الاكابر قد انتم ثبوت من الدليل ان تصور الاشياء للمعروف يحصل الصورة وانما من منه وجودها نحو آخر غير هذا النوع  
 المعلوم واما ان تصور اذ او كما يربطنا هذا النوع فلا بد باليتنبه من هذا الوجه الذي ذكره للمعروف آخر لاثبات الوجود والذهني وهو اننا نقول  
 لا وجود لها في الخارج ولا بد في فهم شئ من تعلق بين العاقل والمعقول والتعلق بين العاقل والمعروف المحض محال بالضرورة فلا بد من القول  
 من ثبوت وان ليس للامور التي تعلق بها ثبوت في الخارج فمعنى الذين ههنا كلام من وجه الاول ان المراد بحسب استعدادها يقتضيه  
 صور او اعمضا معنيتين في تلك الصور والمرد من حيث انها استعداد تعلق مع ان الصور معدومة معين الاستعداد ولا امتناع اجتماع  
 المستعد الاستعداد واجب بان المحال هو خصوص التعلق بين العاقل والمعروف المحض لالتعلق بين الوجود والمعروف المحض فذلك  
 لان التعلق بين العاقل والمعروف المحض يقتضي اكتشافه وتميزه عما عداه ولا تميز للمعروف المحض فتأمل الثاني انه لا يلزم من تحقق المعقول  
 في الاذان السابقة لم لا يجوز ان يتحقق في الاذان العالي على الاجرام العلوية وفيه ان الضرورة شاهدة بان المعلوم للبدان كمن يتبين وجوده  
 وجود احد العالم بها فربما في شئ آخر لا يكفي في ان يتعلق ايضا علمه الدليل لا بد لك من ان تحقيق في ذهنه والقول باننا علمون

بالصور المتعاقبة فلا بد ان العاقلية والمنقوس العقلية مسطرة منتهى الثالث ان المتعاقبات العقلية مثل شريك الباري وغيره متميزة عن العقل مع  
انه لا وجود لها دونها وخارجها فانها مستحيلة لذاتها والنجاب ان شريك الباري يدعى بالشيء كانه لها مغزيات متميزة في الذهن والامصاص وليقنا فلا يحفظ  
لها من الوجود وكما ان الاصل لها من التميز فهي ليست متميزة ولا متصورة ولا موجودة له في حقايقها متعاقبات اعتبارية موجودة في الاذهان متميزة عند اولها  
عليها بالاستحالة الرابع ان الحكم على الجزئي المدوم بعد انعدامه حكما ايجابيا صا وقاشل انه معلوم لانه اذا ليس في الخارج فهو في الذهن فيلزم ان الحكم  
الجزئي الخارجي وصورة الذهنية شخصا واحدا وليس لك ضرورة انها شخصان غاية الامر ان يكونا من نوع واحد والاشكال ان وجود شخص  
من نوع لا يكفي في صحة الحكم الايجابي الصادق على شخص آخر وجواب عنه المصدر المعاصر للحق المدواني بالكل ان اردتم بقولكم ان الحكم على الجزئي  
الخارجي بعد عدمه انما يحكم على نفس الجزئي الخارجي فذلك بلاط للمعلوم بالذات هو الصورة وان اردتم ان الحكم على الصورة الذهنية بوجهية  
الذات الحكم بعد عدمه ممنوع اذ ذلك فرع وجوده واذا ليس فليس وان اردتم ان الحكم على الصورة الذهنية بوجه لا يتقيد اليه او بوجه يتقيد  
اليها حال وجوده فمسلّم لكن لا يلزم من ذلك وجوده حتى يكون الصورة والعين موجودا واحدا وفيه ان شئ الوجود والذهني قائلون صيرى بوجود  
الجزئيات في الذهن سواء كان حين وجودها او حال عدمها حاصل الشبهة انه لو ثبت لشيء واحد وجوده وان ذهني وخارجي كما هو عند هبهم فكانت  
الصورة الذهنية والعين الخارجي واحدا بالعدم وهو باطل ولا تخصيص للشبهة بالجزئي بعد عدمه ما قبل وجوده فان الحد والمذكور وهو لا يتواءم  
الصورة والعين بالعدم ويجري في الجزئي حال وجوده في الخارج ايضا من غير فرق والنجاب الذي ذكره عن شبهته انما وقع جريان الدليل  
في الجزئي بعد عدمه عن الخارج فمقتل اذ تخيلنا زيدا وهو لوجوده في الخارج فلا محالة يكون للوجود في الذهن هو شخص المعجود في الخارج  
على ما هو منه بهم وعلى ما هو مقتضى البرهان ايضا فاذا انعدم زيد عن الخارج فان بقي موجودا في الذهن فقد تم النقص وان فرض جوابه وان  
عن الذهن كان انعدام الشيء عن الخارج مستلزما لانعدامه عن الذهن وهو لطلبها به فكذلك قال المحقق الدواني ثم جاب بان الهوية الزيدية  
موجودة في الذهن ككثفة بعد ارض تحققها هناك فان اراد يكون الصورة والعين واحدا كون الهوية مع الوجود والذهني والعوارض الذهنية  
واحد مع العين من حيث انه عين فذلك غير لازم للتقارب بينهما بالوجود والعوارض وان اراد يكون الهوية مع قطع النظر عن تلك  
العوارض الذهنية تتوحد مع زيد من حيث انه موجود في الخارج فغير لازم ايضا لاعتبار الوجود الخارجي في احد الطرفين وعدم اعتبارها في الطرف  
الآخر وان اراد ان الهوية مع قطع النظر عن الوجودين ولو احقوا واحدا بالعدم وهو كاك فان الهوية المذكورة هي التي عرضها كلا الوجودين  
فالمعرض واحد ولو اختلفت فلو ادور عليه بانتهى ان يكون شخص الموجود في الخارج والصورة القائمة بالذهن واحدا بالعدم وان  
قطع النظر عن العوارض والواقع وفيه انهم قائلون بحصول الهوية الشخصية في الذهن كما سبق في المقدمة ودليل الوجود الذهني لو تم لدل على  
حصول الهوية الشخصية بما هي كاك في الذهن وغاية التفصّل اكل صاحب الاسفار ان شخص الذهني هو غير شخص الخارجي بالهوية والعدم  
الا ان الصورة الذهنية هي صورة للملاحظة الخارجية فالما حصل بالذات من زيد مثلا في الذهن وان كانت الصورة الذهنية الان  
المتعاقبات والتوحد من النفس عن حكمها بحول خارجي الى العين الخارجي وبرهان الوجود الذهني لا يستدعي الا ان يكون الحكم على صورة  
في الذهن مطابقا لما في المفهوم وانما لا يستدعي الاتحاد بين الصورة والعين في الهوية المدوية بل في الهوية والمعنى فالمعلوم ان كان

امر اكليا حصلت ما بهيته نفسه في الذهن في ضمن صورة ذهنية وان كان امر شخصيا حصلت منه صورة متأثرة في النوع مشابهة له في الصفات  
 الشخصية تكون مرة الملاحظة ذلك الشخص فالمرأة والمرئي في الكلمات تتحدان بالذات مختلفان بالاعتبار في شخصيات مختلفان بالذات تتحدان  
 بالاعتبار وانت تعلم انه اعتراف بان الجزئيات لا تحصل في الذهن بانفسها بل بما يحصل لاشياء واشياء حصلت ان القول بان الحاصل في الذهن  
 من الكلمات ما بهياتها من الجزئيات اشياء ما كانتا تحكم على ان من المعلوم بالضرورة اننا تصور زيدا وحكما عليه نحو اصدوا لزمه شخصيتهم  
 الحاصل في الذهن هو زيد لا شخصا آخر فيلزم كون الجزئي الخارج وصورته الذهنية شخصا واحدا وليس لك ضرورة انما تتحدان غايتها لان يكونا  
 من نوع واحد فظاهر ان وجود شخص من نوع الكيفي في صحة الحكم على شخص آخر من ذلك النوع وتحقيق المقام فاما ان يقال ان الموجود في الخارج  
 اشخاص متشعبة بانفسها الكلي لا يوجد بوجودها بل الكلي امر مترد على مترد عن الاشخاص كما هو مذهب الداهيين الكلي في الوجود الكلي في الاعيان  
 فظاهر ان يقال الاشياء الخارجية تحصل في الذهن بانفسها اذا شخص من حيث هو شخص متقبل ان يتعدد احواله ووجوده ويتكرر اصناف  
 تشعبه واشياء الواحدية متقبل ان يكون لها مشتركا بين اشخاص كثيرة فعلى هذا التقدير اذا لا يمكن حصول الشخص الخارج في الذهن لاسبيل الى  
 القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن فلا يحصل في الذهن الاشياء واشياءها واما ان يقال ان الكلي موجود في الخارج لغير جبر  
 الاشخاص فاما ان يقال وجود الكلي في الخارج صفة زائدة عليه عارضة له في الخارج وقد سبق بطلانها وايقال وجودها صفة متفرقة منشأ  
 اقوالها فانفس الماهية او صفة منضممة اليها لاسبيل الى الثاني اذا تضاعف صفة الى الماهية فرع وجودها فيلزم سبق الوجود على نفسه وهو محال  
 فخصم الاول وهو ان يكون الماهية نفسها مصداقا للوجود الخارجي فلو حصلت في الذهن فاما ان تنسلخ عن نفسها فلا تكون حاصلة وقد ذكر  
 حاصلا ولا تنسلخ فتكون في الذهن مصداقا للوجود العيني فتكون بما هي حاصلة في الذهن حاصلة في الخارج بهيها واليهما شخص لا يمكن ان  
 يكون صفة منضممة الى الماهية بل هو امر مترد عن نفس الماهية لا سيما على القول بان المجموع بالذات هي الماهية نفسها فهي نفسها مصداقا للشخص واما  
 تقدر ان تقول متقبل ان يحصل الماهية التي هي نفسها مصداقا للشخص في الذهن والافان ان ينحل عن نفسها او تشخص تشخص خارجي ودون  
 معا وكلاهما محال فظهر انه لا سبيل الى القول بحصول الماهية في الذهن الا اذا قيل ان الماهية ليرض لها الشخص في الخارج فيحصل بعد نفس الشخص  
 عتق في الذهن فتأمل في هذا المقام فانه من خلال اقدام الاعلام لا يقال الوجود الذهني هو وجود الشيء في نفسه وبهذا الوجه الذي ذكره اثبات  
 الوجود الذهني يدل على ان هذه الامور وجودا سوى الوجود الخارجي سواء كان من قبيل وجود الشيء في نفسه او وجود الشيء لغيره ولا يدل  
 على ان هذه الامور وجودا في نفسها في الذهن فلا ثبت الوجود والذهني بهذا الوجه لا نقول بهذا الامر باعتبارها ذاتا كان وجودها في نفسها  
 باعتبار اقترانها بالعوارض الذهنية كما كان وجودها لغيره فيكون هذه الامور وجودا في باعتبار وجودها في نفسها وانت تعلم انه لا معنى لكون  
 الصورة الذهنية مع قطع النظر عن اكتسابها بالعوارض الذهنية موجودة بنفسها بمعنى كونها غير جالتي مل وان كان المراد بمعنى آخر فلا يتأخر  
 كونها موجودة لغير التام مع العارض موجودة في نفسها ومع ذلك هي موجودة للغير فخال فان قلت يلزم على ذلك التقدير ان يكون  
 ان يكون لهذه الامور وجودا في نفسها باعتبار ذاتها ووجودا لغيره باعتبار اقترانها بالعوارض الذهنية ان يكون شيء واحد بالقياس الى الذهن  
 الواحد وجودا وان احدهما في نفسه والاخر لغيره قلت يجزم ان يكون شيء واحد بالقياس الى الذهن الواحد وجودا باعتبارين احدهما كونه



وذلك لانهم قالوا انما قيد الاحكام بالشبوتية لاختلاف محمول سالبية المحمول فاعلم ان المراد بالحكم المحكوم به والافانظا ههنا ان يكون المراد بالمعنى الرابع للحكم لان الاستدلال انما هو التقاضي بالاجابية فارادة القضية من الحكم السبب باموالغرض وقيد الشبوتية يكون الخارج السالبة وحمل المثال والثالث وعلى الاول الاحاطة الى تعقيد الاحكام بالشبوتية والمراد بالاحكام على هذا التقدير الحكومات وظاهره الحاجة الى تعقيد الحكومات بالشبوتية كما اشترط اليان بطبيعة الاجابية يستدعي وجود الموضوع ولا دخل بخصوصية المحمول في ذلك بل النظام ههنا المحمول لا يلزم ان يكون له وجود بل كفي في صحة اشتراطه عن الموضوع كيف لا يوجب ثبوت المحمول ان يكون في ظرف الاتصاف او في ظرف ما سوا كان ظرف الاتصاف اولاد الاول باطل قطعاً فاذني الاتصافات الخارجية مثل الاتصافات ونحوها لو لم يثبت المحمول في الخارج لزم التسام والثاني انهم باطل ضرورة ان الاتصاف زيد بالعمى في الخارج لا دخل فيه لوجوده في ذهن عمرو مثلاً او في شتر اخر من الشاعرا سافاهم والعاليه بل على الثاني والثالث ايضا الحاجة الى التعقيد بالشبوتية لان الحكم بالمعنى الثاني ناعني وقرع النسبة اولاد وقوعها والمعنى الثالث اعني التصديق السلبين يستدعيان تميز المحكوم عليه ضرورة ان طبيعة الحكم باموالحكم مع قطع النظر عن خصوص كونه اجابياً او سلبياً يستدعي تصور المحكوم عليه وتميزه عما عداه والتميز بحسب ان يكون له ثبوت في الجملة واذا ليس في الخارج فهو في الذهن فانهم قال بعض الاكابر قد ان كان مقصود المحشى ان الحكم والتصديق السلبين يستدعيان تصور الموضوع وتميزه عند العقل فيلزم وجوده في العقل فنعني انه لنم يستدعي التصديق والتميز لكن لا يلزم منه الوجود والاذا ثبت ان الادراك لا يكون الا بصحولة المعلوم ولم يثبت بعدوان كان المقصود ان الحكم والتصديق السلبين يستدعيان التميز فيصدق على موضوعه انه متميز فانه قد قضيت موجبة فيلزم الوجود واذا ليس في الخارج ففي الذهن فنعني ان هذا بالحقيقة استدلال بالمعنى فتميز الحكم والتصديق السلبين في مقام الاستدلال بالاجابيات بالامر لما تطويل المسافة فظهر تعقيد الشبوتية فانه قد جليلة قوله فلما لازم اذ احاطة ان توكرم المعلوم المطلق لا يعلم ولا يخبره قضية سالبية وجهها الى ان ليس المعلوم المطلق ما يعلم ويخبر عنه والسالبة لا تعني صدقه وجود الموضوع بل قد يصدرت بانقائه بخلاف الموجبة الصادقة فانه قد يقضي وجود الموضوع فلا بد والاعتراض وادور عليه محشى بقوله قد عرفت ان السالبة يستدعي وجود الموضوع في الجملة وذلك لانه اذا كان محمول سلباً عن موضوع كان سلبياً ثابتاً لا يصدق قضية موجبة والى على ثبوت ذلك السلب فكل سالبية بسيطة يلزمها موجبة فبقضية وجود الموضوع والحاصل ان موضوع السلب لو كان معدوماً لم يكن معدوماً مطلقاً لانه ليس بمصور ولا يحكم عليه فلا بد ان يكون له تحقق واذا ليس في الخارج فهو في الذهن فنجيب ان يكون موضوع السالبة موجوداً في الجملة مراعاة ان صحة الحكم السلبى وصدقه لا يستدعي وجود الموضوع فانه يصح ويصدق عليه وان لم يوجد منه ما وارجاء الحكم الاجابى الى الايصدق بدون تحققه فانه اذا جازا قال الشيخ في الشفا انما اوجبنا ان يكون الموضوع في القضية الاجابية المعدولة موجوداً الا ان قولنا غير عادل يقتضي نكاح بل لان الاجابيات يقتضي ذلك في ان يصدق موله كان نفس غير عادل يقع على الموجود والمعدوم ولا يقع الا على الموجود ونجيب ان يعلم ان الفرق بين قولنا كذا يوجد كذا وبين قولنا كذا ليس يوجد كذا ان السالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة في انها يصدق على المعدوم من حيث انه معدوم ولا يصدق الموجبة المعدولة على ذلك بيننا نظراً غير انما من حيث هو غير ثابت بل انما يصح من حيث هو ثابت بخلاف سلب فاسالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة والموجبة المعدولة

ثم تحقق مفهوم السالبة لا يكون الوجود والموضوع في الذهن حال الحكم فان اشئ بالمقصود الحكم عليه بشئ فغاية ما يلزم وجود العنوان في الذهن من الاشكال الا يلزم وجوده فاذ به العنوان وهو غير لازم ولا يجب وجوده كالمسلوب عنه بل انما يجب وجوده المثبت لا على تقدير كون بذاته القضية

سابقة ينفذ الاشكال قطعاً ان هذه القضية مت قطع النظر عن جميعها الى السابقة صادقة كما يعلم بالضرورة العقلية شاهدة بان قولنا  
المععدم المطلق لا يعلم ولا يخبر عنه لو كانت مت قطع النظر عن جميعها الى السابقة صادقة كان معناها ان شيئاً في الزمن ان في الخارج يصدق عليه  
في الواقع انه مععدم مطلق وهو ليس بحلوم ولا يخبر عنه ذلك كاذب بالبساطة فوجب صدق نقيضه والتحقق ان امثال هذه القضايا سوابب والعدم  
المطلق ليس من الوجودات الوجودية وكذا الانتفاء ليس الا كالتكادف والعدم وضرة اليقين ومصداقاً لموضوع في الواقع بالضرورة بمعنى قولنا  
المععدم المطلق لا يعلم ولا يخبر عنه ليس المععدم المطلق لا يعلم ولا يخبر عنه بمعنى قولنا شريك الباري متنع ان ليس بموجود بالضرورة فهذا الحكم  
وان كان ايجاباً ياني بادي النظر لكنه سلبى بالمحقيقة ولا لا يستدعي وجود الموضوع فالتعلق بقصورها هي المتعنتات ويجعلها آراء لتلك الحقائق  
الباطلة وسلب عنها الوجود فخرج القضية المتعنتة شريك الباري متنع مثلاً الى ان هذا السند ان لا معنونه له وقال بعض شراح السلم اننا نحكم في  
امثال هذه القضايا بالايجاب ونجزم بواجب بصدقها وان كانت ايجاباً باتساقاً وسلب كيف والانتفاء عبارة عن ضرورة العدم فلو لم  
يصدق قولنا شريك الباري ضروري العدم يصدق سلبه سلباً بسيطاً من الضرورة انه ليس بضروري الوجود واليكون ممكناتاً لا يمكن  
عبارة عن سلب ضرورة الطرفين سلباً بسيطاً والام خصم الواحد في الثالث حصراً اعتقاداً ليس بشيء لان قولنا شريك الباري ضروري العدم كاذب  
قطعاً لانه محتمل وهو يستدعي وجود الموضوع فيصدق قولنا شريك الباري ليس بضروري العدم وليس بضروري الوجود ولا يلزم منه الا  
لان الانتفاء ليس عبارة عن ضرورة سلباً ثابته بل بعبارة تعبر عن سلباً بسيطاً ضروري اعني قولنا شريك الباري ليس بموجود بالضرورة والامكان  
عبارة عن سلب ضرورة النسبة الارباعية وسلب ضرورة النسبة السلبية والانتفاء ضرورة السلب على ان يكون الضرورة عال النسبة  
السلبية فلا يلزم من عدم ثبوت مفهوم ضروري العدم صدق سلبية ثبوت ضروري الوجود فان صدق السابقة لا يستدعي صدق الوجوبية ولا  
الامكان من عدم ثبوت مفهوم ضروري العدم ضروري الوجود وانما يلزم لوانه ضرورة ثبوت الوجود وضرورة سلب الوجود وهو غير لازم  
والحاصل ان ان حكم على المتن بضرورة العدم وتصديق الحكم الارباعي فهو كاذب الا لان عدمه ليس ضرورياً بل لان الربط الارباعي يستدعي وجود  
الموضوع ولا يلزم الامكان كما عرفت والقول بعدم استبعاد هذه الموجبات وجود الموضوعات في غاية السقوط والسفاهة كما لا يخفى فتم ههنا  
كلام من وجوب الاول بانها تصورنا مفهوم المحقق فذلك المفهوم الحاصل في العقل جزئياً قطعاً ويلزم من حمل المتن عليه حكماً متعارفاً مع كونه من الوجوب  
الواقعية والوجوبية لان حمل المتن المطلق عليه حل الانواع على الاشخاص فتلك لايتاني الامكان وان لم يرد عليه حل الاوصاف الضرورية  
الاستثنائية غير مسلمة تفصيله ان المتن انما هو صدق هذا المفهوم الذي هو وجوب من وجوبها ما في المفهوم فممن الكمالات العامة ولا استثناء في وجود  
فوقها ما استعملت منقولة الذي هذا المفهوم وجوب من وجوبه بمعنى قولنا شريك الباري متنع مثلاً ان مصداق هذا المفهوم محال وليس الغرض ان مفهومه  
من التحليلات ضرورة ان هذا المفهوم من الكمالات الموجودة في الزمن ومن ثم قيل ان الوجود من العوارض الاتشاعية لموصوفاتاً فالتنوع المقابل  
لواجب هو المصحح لثقل الانتفاء عنه لانه هو عينه فكذلك الوجوب والامكان الخاص بل العام ايضاً الثاني لان المعدومات الاعيانية لكونها معدومات  
في الخارج لا يصلح ان يحكم عليها باحكام حاجية وكذا الموجودات الذاتية لا تحتمل الاحكام الخارجية فلا حاجة الى كذب القضايا التي موضوعاتها متعنتة  
في الاعيان وهو لا يتواءم احكاماً خارجية مثل قولنا زيد سيولد وان الجوز الذي سيتكون يكون صلباً ثقيلاً لان فحين الحكمين ليسا ثابتين بصورتهم



وجز وجوده في الزمن على الزيد وجز معدومين مع اننا نجزم بصديق امثال هذه القضايا فاعتقد ان الربط اللغوي لا يستدعي وجود الموضوع  
واجاب عنه الامور العالمة الى قده بان الاحكام المحكومة بها على الاشياء انما هي احكام لا يجب لها ان يكون ملكها بها عليه وثبتت هي  
لوجوده في الخارج بل كفي لما جرد في الزمن ايضا لما يقال ان شي موجود ومنها احكام عينية خارجية ثابتة لموضوعاتها بالفضل للبدان كونها متعلقات  
موجودة في الاعيان بالفعل وهي ثلثة انما بالاول احكام خارجية ثابتة لموضوعاتها من الماضي من الزمان والثاني احكام خارجية ثابتة لموضوعاتها  
في الحال والثالث احكام خارجية ثابتة لموضوعاتها في المستقبل من الزمان فالطائفة الاولى تستدعي وجود موضوعاتها في الماضي  
والثانية تستدعي وجود موضوعاتها في الحال والثالثة تستدعي وجود موضوعاتها في المستقبل فاما يستقبل ومنها احكام خارجية غير ثابتة لا يستدعي وجود  
ما يحكم عليه الا على التقدير في مساوية للشرطيات ومنها احكام يجب لها ان يكون موضوعاتها موجودة في الزمن كالكلية ونحوها فالاحكام  
الاول والثالث والاربع مما يحكمها المعدومات الخارجية والاثواني باقسامها الثلثة فلا يحكمها المعدومات الخارجية بل لبدان كون موضوعاتها موجودة  
بالفضل في احد الازمنة الثلاثة فاذا حكمنا على زيد بانه سوادا على محرق النعم بان كان صلبا ثقيلغا غائبا يجب وجود زيد فيما يستقبل والوجود والحر الا في معنى  
منه وثبوت المحكوم عليه بوجوب من الوجوه ضروري في الزمن حين الحكم في جميع الامور وان لم يكن هذا المحكوم عليه شيئا فالاول ان يقال في الجواب  
عن الاشكال المذكور في المتن انه كفي في كون شي محكوما عليه ان يكون مفهومه موجودا في الزمن والوجود افرادا فليس بضروري فثباته ما يلزم منها  
على تقدير كون المعدوم المطلق محكوما عليه بعدم العلم والاختباء عنه انصاف احد القاضيين من مفهوم المعدوم المطلق بالآخر وهو الموجود او بالكلية  
ولا استحالته في اي في انصاف شي بغيره مواطاة بالعلم العرضي كما مر من ان يجوز صدق احد القاضيين على الآخر مواطاة بان يصدق عليه جملة  
بالعرض كما يقال الجزئي لا جزئي واللا مفهوم مفهوم وفيه نظرا ما اول فلان المراد بالمعدوم المطلق المعدوم الذي لا يتحقق له اصلا بالذات ولا بالعرض  
ولا ريب ان المعدوم المطلق بهذا المعنى يحكم عليه بالاحكام السلبية والسالبة يستدعي وجود الموضوع في الجملة كما اقره المحشي ولو كان انبعاثا عرضي  
فيلزم التناقض فان المعدوم من كل وجهه في الثابت بوجه وان كان عرضيا او امانا فلان المحكوم عليه هو المثبت عند الاستدلال كما ينظر قول  
وانما الحكم على تلك الامور المتصورة باحكام مثبتية صادقة يستدعي ثبوتها او ثبوت شي لغيره في نفس الامر فثبت ثبوتها فلاننا يقول بلزوم وجود المحكوم  
عليه لانه المثبت والاعراض المذكور يقول فان قلت لمصح آه يعني عليه فان سلم انه كفي في كون شي محكوما عليه ان يكون مفهومه موجودا فلا ريب انه  
لا يمكن ذلك المفهوم محكوما عليه الا ان كان ثباتا لغيره فلاننا ان لا يكون ذلك المفهوم المقصور معلوما ولا مختبرا عنه مع انه معلوم ومجرب عنه فالمحكوم عليه  
ما يصدق عليه المعدوم المطلق فهو المثبت اذ حقيقة فلا بد ان يكون له وجود فيكون موجودا مع كونه معدوما مطاقا وانما ثباتا فلاننا في بعض الاكابر قد  
ان الاشكال كان في تلك القضايا باننا تصدق محصورة فلا بد من وجود افراد موضوعات هذه القضايا باننا معدومات فكيف يفي وجودها  
الموضوعات لان الحكم على الافراد وكيف يصح انصاف افراد الموضوع باينا في الانصاف بعنا انه والارزوم اتبع المتناهيين في امر ثالث وهذا مستحيل  
والذي امرنا به هو ان انصاف مفهوم الموضوع بغيره بان يتحقق القضية طبعيا وحكمة قد انيت بحيث لا يسري الحكم الى الافراد او يقال في الجواب  
عن الاشكال ان الحقل بغير الموجود معدوم مطلقا يعني العقل ان بغير هذا المفهوم الموجود في الزمن معدوم مطلقا بان يحمله من الملاحظة  
مطلقا يحكم عليه بانه محكوم عليه موجودا بحسب الواقع ومعدوم بحسب الفرض حاصل ان مفهوم المعدوم المطلق موجود في الزمن ومحكوم عليه



بعد الحكم وصحة الاخبار بعد الاخبار انتهى لاجل ان الموضوع في هذه القضية عدم مطلق مذهبين فلو لم يوجد المطلق مما يقتل من ان لعدم المطلق لاجل عدمه ان ما صدق عليه هذا العنوان لاجل عدمه ولا ياتي ذلك كون العنوان موجودا فاما ان موجودية الموضوع ههنا بعينه في صحة عدم فكذا ثبوت الخبر عنه كما يكون ينبغي ثبوت الخبر عنه بذا كلامه وبذا الكلام كما قال الفاضل الخراساني لا يظهر له حصول ما اولاه فلان ما اول كلامه على ان الحكم في هذه القضية على المفهوم دون الافراد وهو موجود وعلى هذا الاكيد هذه القضية محصورة كما لا يخفى واما ثانيا فلان قوله ومن حيث انه عنوان المعدوم المطلق وقع الاخبار عنه بعد الاخبار ان كان المراد بان نفي الاخبار لكونه عنوان افراد المعدوم المطلق فيصير الحكم على الافراد منع قد نفي كون الحكم على الافراد ان كان المراد بان الحكم على المفهوم وصحة الحكم بعدم الاخبار باعتبار الافراد فهذا جواب عن الاجابة المشهورة مع انه قد ذكر بانها لا يسمن ولا يسمنى من جوع وعلى هذا يكون سائر القدمات التي ذكرها المنة واما ثالثا فلان قوله فلما ان موجودية الموضوع آه في غاية السقوط فان مفهوم المعدوم لا ياتي من عروض الوجود اذ لا استحالته في عروض نقض نقض آخر بخلاف ثبوت الاخبار لعدم الاخبار لعدم فانه غير صحيح اذ يلزم من عروض صحة الاخبار وعدم صحة الاخبار شي واحد وهو محال كذا لا فاعلم ان في هذا المقام شبهة اخرى وتقريرها على ما قرر الفاضل الخراساني في حاشي الحاشية القديمة انا فاننا قد مضانا اصل المقدمتين في المثال المذكور ولا بد من وجوبه الخاصة والعامة بان لم يجعل مقبولا من المفردات الشائعة الملاحظة صلا ثم تصور المعدوم المطلق او المحمول المطلق على نحو ما تصور الموضوع في القضايا المحصورة وحكم عليه بانتفاء حكمه عليه مثلا فنقول لا شك ان زيدا قبل هذا التصور كان محمولا مطلقا في الواقع فحال هذا التصور ما باق على حاله الاولى في الواقع اولاه الاول بطبيعة اذ كان محمولا مطلقا في الواقع يكون داخل تحت هذا العنوان فيصير محمولا بلا خطية اذ لا وجه لتصوره في الشيء بل هو بلا خطية عنوان الاكونه فوالله ان العنوان في الواقع مع كون العنوان محمولا على ما لا خط في القضايا المحصورة وكلما تحقق في هذا الفرض يخرج عن المجمولية المطلقة وعلى الثاني نقول ان خروج عن المحمول المطلق على الفرض المذكور انما يكون بسبب محمولية بلا خطية العنوان المذكور ولا سبب له سواء ضرورة فيكون متأخر عنه ومحمولية بلا خطية العنوان المذكور انما يتوقف على كونه فردا اذ لا يكون فردا شي لا يصير بلا خطية ذلك الشيء بل هو لا كما ان زيدا لا يصير محمولا بلا خطية انفس مثلا بل بلا خطية انفسا ونحوها يصدق هو عليه فخرج عنه انما يتوقف على دخوله فيه فيلزم توقف الشيء على نقيضه فيجتمع النقيضان ولعلك قد فطنت من تقريره شبهة بهذا المصطفا هذه شبهة مما لا علاقة لها بمرتبة العقل البعلا في كماله الاكثر من وقد اجابوا عن هذه شبهة بوجه غير جدي ليس شيء منها قابلا للتعلل ولذا رأينا انما كما اجدر والذي تقريره في حل هذه شبهة هو ان زيدا مثلا حين حصول مفهوم المحمول المطلق محمول مطلق بمعنى انه يصدق على المحمول المطلق حل الانواع على الاشخاص لكنه لا ياتي في العلوية نعم لو كان مفهوم المحمول المطلق محمولا على جميع الاوصاف العرضية لا انظرعية كان صدقة عليه متافيا للمعلومية فالحمل المطلق المقابل للمعلوم هو بالبعيد انزع المجمولية المطلقة عنه لا ما هو عينه والحاصل انه لا يتباحث في ان يكون ما هو مفهوم المعدوم المحمول المطلق معلوما انما الاشكال فحين يكون ما هو صدق المحمول المطلق معلوما فان قيل المحمول المطلق لا بد وان يصدق على نفسه فكيف يقال انه معلوم يقال لا يتباحث في ان يصدق شيء على نفسه محلا ذاتيا ويصدق عليه نقيضه محلا شائعا عرضيا كما ان الجزئي يصدق على نفسه محلا ذاتيا ويصدق عليه نقيضه محلا شائعا عرضيا فتأمل فانه ساخ عنه قوله لكان النسب آه وذلك آه اي حل قول افلاطون ههنا على ان تصور المعلومات قامت بانفسها انما كان انصب من محله على شخص محسوسه باق انما لي ابريس

الاشتمال على الاشخاص المادية وعلى المنتمات كما يتجلى في الفاضلين والعصدين دون الاول فانه لا يشتمل الا المنتمات فخطا وفيه انه المصاديق  
 للمنتمات فلا معنى لشمولها وحاشا اهم المنتمات من المنتمات وقيل في وجهه ان السببية ان الثاني ادخل في تقوية منع الامام الرضى من الاول باذ  
 في الاول محو الجواز باننا نحتاج في كل طبعية لوجهيها ونخص بمحوها لا بما يخرج جميع الغيوب المتصورة وهذا من كان كافي في تقوية المنع لكنه ليس مثل تقوية  
 الثاني فانهم ولما كان نقال ان يقول انه لما كان محل قول افلاطون على كون صور المعلومات قائمة بانفسها انصب من محمل على بقا شخص محو الاول او ابا محمل  
 للشراح ان محل قول افلاطون الواقع في كلام الصمد على ما هو الانسب اجاب عنه بقوله وكان له محل عبارة الصمد عليه لان الصمد محل قول افلاطون في بحث السببية  
 على الاول محل عليه الشراح ههنا يطابق قوله في بحث السببية وان محل قول افلاطون في بحث الوجود الذهني والعالم محمول على الثاني وفي بحث السببية محمول  
 على الاول كما سياتي من ان المراد بالمثل الافلاطونية في بحث السببية الطبعية الالائية الابدائية المتمايزة عن الافراد وفي باب تفصيل العلوم عالم المثال المتوسط  
 بين عالمي الغيب والشهادة وفي اثبات الصور التوعية الجواهر المجردة المسماة بآباب الانواع وفي بحث العلم الصور العلمية القائمة بانفسها في كل قول  
 واخر فذلك آحاد علمان المتأخرين في ثبوت هذه القضية هي القضية الموجبة السالبة المحمول والباعث اهم على اختراع هذه القضية انه لا يصدق الاشياء والممكن  
 بالامكان العلم على شئ في نفس الامر فاذا قيل كل الاشياء بالامكان بالامكان العام فلا وجود لموضوع هذه القضية اصلا فوجب ان لا يصدق ما يقتضيه العلم بالاشياء  
 وجود الموضوع فحينئذ كثر من قول عدمه كقول نقض المتساويين متساويين وانعكاس الوجبة الكلية كنفسها اعكس النقيض كما هو من باب القضاة فذلك  
 اختراع هذه القضية وزعموا ان موجبها لا يستلزم وجود الموضوع وانما مساوية السالبة وقالوا في تحصيل معناها وفي الفرق بينها وبين السالبة البسيطة ان  
 في السالبة تصور الطرفان بكليهما سلب المحمول عن الموضوع وفي الموجبة السالبة المحمول يرجع وكمل في ذلك السلب على اي حال الموضوع فمعنى السالبة في نقض  
 ضهير بطا واحد على معنى السالبة المحمول في ثبوت است ضهير لبطان ايجالي ويلي اعلم ان محقق الطوسي انكره القضية في نقد التنزيل وقال اذا خسر  
 السلب عن الرب فوجب معنى العدول سواء كان انظما ليس مؤلفا فيستخرج غيره او فظلة الامر كما ينبغي لان جميع ذلك المؤلف ولكل يكون بمنزلة منفرد وكلمه لان  
 القضية لا يمكن ان يحل على مفرد على هو مفرد يكون مناه كل شئ يقال عليه في على الوجه المقرر فذلك الشئ هو الشئ الذي يحكم عليه انه ليس بادلاب  
 او باي عبارة شئت فان جعل في المحمول ليس بمعنى السلب حتى تسلب شيئا عن شئ فيضيه المحمول وجده قضية مخرج عن ان يكون محمول اما الموضوع  
 في استعدا الوجود وعلى ما تقر ولقد في ذلك قالوا في الفرق بينها وبين المعدولة ان المحمول ههنا مضمون السالبة كما في قولك زيد ليس ابوه بقا لم ولا يلزم منه  
 كون القضية محمولة ولا عدم الفرق بينها وبين المعدولة لما في السالبة المحمول من التفصيل اذ فيها اشارة الى حكم مقدر بخلاف المعدولة فان معنى المعدولة  
 مثلا زيدا بينا است ومعنى السالبة المحمول زيد فثبت ثابنا است ولا يخفى ان هذا الفرق لا يحدى فغدا ولا يرجع الى طائل لان السلب من حيث انه لا يطالب  
 ان يكون جزءا من المحمول يعني ان النسبة السالبة من حيث هي تلك الاصلح لان جعل محكوما عليه ادبها والا وحدا ولا غير فان ما هو غير مستقر بالمفوضية  
 لا يمكن ان يحل مستقلا بخلاف الملازمة فيكون المركب من المعنى الذي المستقل والمستقل غير مستقل فاصح لان حكم عليه به وهذا معنى على زعمه ان معنى الضهير  
 لا يكون مستقلا بخلاف الملازمة فيه ما عرفت سابقا فذكر من ان المستبعد في المعدولة كون حرف السلب جزءا من المحمول من غير اعتبار الامر غير انه في هذه القضية  
 على تقدير ثبوتها احد نوعي المعدولة يعني ان المعنى في المعدولة كون حرف السلب جزءا من المحمول باي وجه كان فالفرق بالاجمال هو تفصيل لا يجب كون  
 الجمل ثوبا والخص سلبا لان ذلك متفاوتات انما يكون في تحوي الملازمة لان نفس الشئ المحمول فلا يقتضي صدق احد ما حيث يكذب الاخر قال محقق الطوسي

والمنطق احدث انما لا يسمى محدوده الاعتبار تقيدها فيها فلا مشقة في ذلك لكن التصور من اثبات هذه الحقيقة بتفصيل محيية تساوي السالبة وتقتضي  
المحدوده المشهورة في عدم اقتضاها وجود الموضوع وما ذكر من التعاوت بالاجمال يقتضيه البهر في تلك انكشافات التعاوت انما هي الملازمة التي نفس  
ولا يقتضي صدق احد ما حيث يكذب الاخرى وانما تساوا اتم السالبة وعدم اقتضاها وجود الموضوع باثبات صدق سلب ب عن ج صدق على ج  
ان منفق عنه ب والا لصدق تقيضه اي ليس منفق عنه ب فلما يصدق السالبة منفق واذا صدق ان ج منفق عنه ب يعني الوجبة السالبة المحمول  
صدق سلب ب عنه وهي السالبة البسيطة وانت اتم ان تقيض الوجبة السالبة المحمول السالبة السالبة المحمول وهي مجتمع مع السالبة عن انقضاء الموضوع  
فلا نسلم قوله ان يصدق السالبة كما ان السالبة العددية مجتمع معها والحاصل ان لا نسلم اننا اذا صدق ان ج ليس بصدق ان ج منفق عنه  
بر ان الاول يصدق بانقضاء الموضوع ايضا كونهما سالبتي بسيطة مختلفتان لا يمكن صدقهما الا مع وجود الموضوع كونهما موجبة غاية المهران  
الحكم فبما ثبت النسبة السلبية فيصدق تقيضها مع السالبة البسيطة عن انقضاء الموضوع ولحقق ان بلعية الربط الالجابي باجبي كما يستدعي صدقه  
وجود الموضوع ان ذهنا قد يهنا وان خارجا فخر جاسوا لو كان المحمول وجوديا وعديان غير ان يكون مخصوصية المحمول فيه دخل والمقدمة القائلة  
بثبوت الشيء الذي يستدعي ثبوت المثبت له لا يستلزم العقل منها شيئا من المفروضات كيف لا والعدم المطلق ليس شيئا من الاشياء اطلاقا  
الربط السلبلي لا يستدعي كماله بل ينهنا مساواة الالبابا حصول جميع المفروضات في نفس الامر قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة والحق  
عندي ان المساواة بينهما بحسب الواقع مسلم ولا يدل ذلك على ان شيئا من الالجاب لا يستدعي وجود الموضوع بيان ذلك انه قد دل البرهان على  
ان جميع المفروضات موجودة في نفس الامر فامن معزوم الا اوضح عليه حكم اجابي صادق وذلك يدل على وجوده في نفس الامر وكما صدق لها  
صدق الوجبة التي تقتضي وجود الموضوع في نفس الامر وكذا العكس وليس ذلك مبني على ان تلك الوجبة لا تقتضي وجود الموضوع كما توهمه بل على  
ان الوجود الذي يقتضيه ذلك الالجاب هو الوجود في نفس الامر وجميع المفروضات مشاركة في ذلك الوجود وادور عليه معاصره وجوده الاول انما  
جميع المفروضات موجودة في نفس الامر لكان شريك البارى موجودا فيها والبارى تعالى من ان يكون له شريك في نفس الامر وكذا يكون  
تقيضين المجتمعين وجود في نفس الامر وهو يبيح الاستمالة واجاب عنه المحقق الدواني بان هذا من شبهة المفهوم بما صدق عليه فان المجتمعين  
عليه انه شريك البارى في نفس الامر تعالى عن ذلك ومعزوم شريك البارى بحسب وجوده في الذهن في ضمن الوجود الذي يخلو في تعالى فاليوم  
شريكه تعالى عن ذلك وكذا المجتمعين بما يصدق عليه التقيضان المجتمعان لانه المفهوم بل وجوده المفهوم في الذهن تعالى لانه من عاقل الثاني انه  
ان اراد بوجود المفروضات وجودا في السنوات فهو مسلم ضرورة ان افراد الاشياء وافراد المعدوم المطلق ونظائرهما الوجود ولها اصداء والثالث ان  
قوله ان من معزوم الا اوضح عليه حكم اجابي صادق ثم ان الالحا حكم الفعل وسلم ان اراد الحكم المحل او بعضه انما لا يقتضيان وجود الموضوع واجبا  
عنه المحقق الدواني بان المطلوب وجود نفس المفروضات عين لان كل معزوم جزئيا كان وكلما يصدق المحل الالجابي عليه معزوم من المفروضات مثل  
انه معلوم الصدق تعالى ومثلها مساواة معلوم انما يوجد كذا وانما مساواة المفهوم آخر لو بيان ما عظم واضح مطلقا دون معيالي غير ذلك مما لا يكاد يحصى  
ووضع القضية الموجبة الصادقة يجب ان يكون موجودا في نفس الامر لا يقر له دليل فظاهر ان المراد منها كون نفس المفهوم محكوما عليه على سبيل

والقضية الطبيعية كما ظهر من الاشياء المذكورة مستقلا ذكره وقوله صادق الحكم الاصيلي وجوده في العنوان انما هو في قضايا مخصوصة دون مطلق  
القضايا فان القضايا الطبيعية لا تخصية ليست تلك ثم لا يشتمل على احكام المقصود وجود الغفريات في نفس الامور من مفهوم الاوحدية غير ان القضية  
سلبية صادقة فاذا سلم وجود المنومات فقد حصل المطلوب ولا يضر عدم صدق الحكم الاصيلي على افرادها ولا يحتمل ان وجود الغفريات لا يحيد في قضايا فان  
والغرض اثبات الملازمة بين الوجبة السالبة المحمول وبين السالبة المحصورة بين الايجاب لا ينعكس الاصلح قواعد الحكم الايجابي فيكون انحصار هذه القضية لغير  
وجوب وجود الغفريات انما يستلزم الملازمة بين الوجبة السالبة المحمول والسالبة الطبيعية في الحاصل ان المقصود هنا صدق المحصورات  
فوجود الغفريات لا يحيد في فعال لا بد من اثبات وجوده لا فخر وان قيل يصديق الوجبة المذكورة حقيقية فيكون الحكم فيا على الافراد المقدرة  
الوجوب فيكون السالبة الخارجية لازمة للوجبة السالبة المحمولة الحقيقية يقال يمكن مساواة المعدولة الحقيقية مع السالبة ايضا فلما جعلنا على انحصار  
هذه القضية وايضا صدق القضية المذكورة حقيقية في محل الخفاء فان المقترن في القضية الحقيقية عندهم لمكان وجوده لا فخر ولولا ذلك لما صدق  
حقيقة كليات كما تقرر في محله لا يريب ان افراد الاشياء مثلا متعنته وان قيل ان اعتبارا لمكان وجود الموضوع ليس ملان في جميع القضايا وكيف يتبين ذلك  
في امثال شريك الباري متعنته يقال الغرض ان الوجبة السالبة المحمولة البتة مساوية للسالبة البتة واما سلم ان الوجبة السالبة المحمولة البتة غير متعنته  
مع السالبة البتة فقد ارتفع المساواة بينهما وايضا قد يصديق سلب المحمول عن الموضوع باعتبار انقائه فيكون ثبوت ذلك المحمول ضروريا على تقدير  
كما اذا كان ذاتيا مثلا يصديق بعض الانسان ليس بمكان معين انما هو الموضوع ولا يصديق الوجبة السالبة المحمولة الحقيقية فان ثبوت المحمول  
على تقدير وجوده ضروري فغال وايضا بين الوجبة السالبة المحمولة والسالبة مساواة باعتبار ان تعلق التصديق فان كلاهما هي الوجبة والسالبة  
الا اعتبارا ليقضي وجود الموضوع في الذهن فكما صدقت السالبة صدقت الوجبة التي تعقني وجود الموضوع في الذهن وبالعكس فغال فيان اعتبارا  
تعلق التصديق لا يقتضي التصور والتعلق به وتصور عنوان موضوعه فاذا كان المقصود يحصل الصورة وجوب وجود العنوان في الذهن لا وجود  
افرادها فلا يلزم صدق الوجبة السالبة المحمولة قوله وقد يقال المفهومية لم يحل الشارح عبارة المتن وهو قوله من الغفريات ما هو كل آه على بنين  
الوجوب في الذهن ذكرها الشارح احدا فذكره وقد يقال المفهومية صفة ثبوتية تصف بها الكلي فيكون موجودا وليس في الخارج بل هو في الذهن وثانها  
قوله وقد يقال ايضا للحقايق الكلية كالانسان مثلا وجوده بالضرورة وليس في الاعيان بل في الازمان لان التبادر منها اي من عبارة المقصود ان المفهوم  
تصنف بالكلية لان الكلي تصنف بالمفهومية كما في الوجه الاول ولان الحقايق الكلية موجودة كما في الوجه الثاني فلما لم يتبادر من عبارة المقصود كون  
الكلية متصفة بالمفهومية وكون الحقايق الكلية موجودة لم يحل الشارح عبارة المقصود على بنين الوجوب بل جملها وجوب على حدتين ويمكن الجواب عما  
الشارح على الوجه الثاني بقوله ويجوز عليه ان دعوى الضرورة في كون الحقايق انفسا موجودة غير مسموعة لم يفاد هذه الحقايق موجودة في الخارج بالضرورة  
بان هذه الحقايق محمولة على افرادها الموجودة في الخارج وثابتها وثبوت الشيء وان لم يستلزم ثبوت الثابت في ظرف الاتصاف لكن يستلزم  
ثبوتها في الجملة كما يشهد بالضرورة قد عرفت فيما سبق ان ثبوت اثبات ما يجب في ظرف الاتصاف سواء كان بنفسه او بغيره ثبوت في ظرف آخر  
منه في الثبوت فالأمر يشهد في الحقيقة اني في الذهن او في الخارج وقيل ان الحقايق من حيث هي كلية غير محمولة على الافراد فان الكلية ماضية للحقايق  
في مرتبة التجرد عن الشخصيات ومرتبة كلياتها الملائمة فقد عرفت ما في ذلك قوله لا للاثبات انه الفرق بين هذا المقصود والمقصود الذي يجزمه



الشأن بقوله قد يقال ان الوجود لا ينبغي ان يطلبت الحقيقة الموجبة الكلية آه بعد استمرالكافي كون المراد بالحقيقة ما صدقت به على ان المراد من الحقيقة على الاول  
 الحقيقة التي لا يكون افراد موضوعها موجودة في الخارج اذ حاصل الوجه الاول ان الوجود الذهني لم يكن اخذ القضية الموجبة حقيقية على وجه يكون  
 الحكم فيها على الافراد الذهنية كلية كانت اجزائية وعلى الثاني الحقيقة الكلية التي لا تكون بعض افراد موضوعها موجودة في الخارج اذ حاصله ان الوجود  
 الذهني لزم اطلاق صدق الموجبة الكلية الحقيقية التي حكم فيها على الافراد الخارجية والذهنية كالقضايا الهندسية والحسابية لان صدقها كلية يستلزم  
 صدق الحكم على الافراد المعقولة ايضا وهو لا يمكن على تقدير امتداد الوجود الذهني بولا الشك استماعا لان الى الوجه الاول وهو ان لنا موضوعا صادقة يحكم  
 فيها على الجميع موجود في الخارج سواء كان من بعض افراد موضوعه لكونها وان كانا متمايزين لهن بعض الوجود فلا يريد اننا منست الموجبة حقيقية  
 الكلية باحكم فيها على جميع الافراد الخارجية والذهنية لزم المصادرة وان منست باحكم فيها على جميع الافراد الخارجية كان راجعا الى الدليل الاول وان  
 منست باحكم فيها على جميع الافراد في نفس الامر فيكون على ان جميع افرادها متضمنة في الخارجية عند منعي الوجود والذهني فلا يحتاج الى وجود آخر وما قال  
 الفاضل من رايان في دفع لزوم المصادرة ان المراد بالذهنية ما عدا الخارجية فغيره انما لا يفي في دفع لزوم المصادرة ما ذكره فان الوجود والذهني المتساوي  
 فيه ليس الوجود وغير الوجود الخارجي كما صح به الشارح والحق ما قاله بعض الداعية ان المصادرة غير لازمة فان الدعوى ان الوجود والذهني متحقق  
 في الواقع والمتأخر في الدليل انما هي المقدمة القائمة ان الوجود في الذهن ان كان متفيا عن الواقع بطلت القضايا الكلية على افراد عنوانات موضوعها  
 خارجية وذهنية والتالي بطرانا للملازمة فلان ثبوت شئ شئ فرع ثبوت المثبت له او سترام له ولا يخفى ان لم يؤخذ المدعى فيها أصلا وقد قرر  
 بعض المحققين هذا الوجه في الحاشية القديمة بهذا الوجود الذهني لم يحقق هذا القسم من القضية بمعنى ان لا يكون اعتبارها فائدة اذ اعتبارها  
 القضية انما كان مشروها لافراد الذهنية فاذا لم تكن شاملة لغير الافراد الخارجية لم يكن لاعتبارها فائدة أصلا فيرفع هذا القسم بالكلية كما انما لا يتحقق القضية  
 يكون الحكم فيها على ما هو موضوعه بحسب ما نعلم نحن اننا من الوجود كالوجود اللفظي اذ ليس لاعتبارها فائدة قال في الحاشية الوجود الذهني وجوده محقق  
 والوجود اللفظي ليس وجودا حقيقيا وليس قسما منه حقيقة ولا يمكن اعتباره قضية بسبب وجوده اعم من الوجود والذهني الشامل للوجود اللفظي وفيه نظر  
 فان الوجود اللفظي ليس وجودا حقيقيا ضرورة ان زيد ليس موجودا في غطر زيد والجواب ان المقصود ان التبريح حيث يتناول التحقيق لا فائدة فيه  
 وهو حاصل مع انه مناقشة في المثال ولا يخفى انه لا يمكن ضرب من الاقتاع او للتأني من الوجود والذهني ان يلزم ارجوع هذا القسم من القضية  
 بحسب المصدق الى القضية الخارجية بان يكون مصداقا واحدا للحكم فيها انما هو على الافراد الخارجية الانما على قسمين الاول ما يكون الحكم فيها على الاول  
 الحقيقة في الخارج والثاني باحكم فيها على الافراد المقدرة في الخارج ويسمى هذا القسم بالحقيقة كما انهم التزموا في القضية الذهنية بالكلية باعتبار المقصود  
 ولا باعتبار المصدق يعني انما لا تكون متأخرة الخارجية لا بحسب المفهوم ولا بحسب المصدق لا يقال يستلزم هذه القضية ونعلم بالضرورة انها متأخرة  
 للقضية الخارجية وان موضوعها اعم من موضوعها لاننا نقول نعم ان يقولوا المعايير والاعية انما بحسب المفهوم لا بحسب المصدق كما في القضية  
 والضرورة فان الاول اعم من الثاني بحسب المفهوم لا بحسب المصدق لان الدوام لا يخلو عن الضرورة قوله ويرد عليه اني انه يرد على الوجه  
 بان تمثيل الموجبة الحقيقية بان يمنع عدم غير صحيح لان مفهوم السعدوم في قولنا المنع معدوم مفهوم سلبى غير متحقق لوجود الموضوع ولا ينبغي ان هذه  
 مناقشة في المثال فلا يصح من المقصود قوله واجاب آه حاصل هذا الجواب ان الوجود في الذهن متبعا لحرارة والبرودة مثلا لكونها موجودة بوجود ظلي

وكون محل الحرارة مثلا متعديا باس احكامها المتعاقبة بوجود العيني فاعلم ان يقود به جملة الحرارة موجودة بوجود عيني الى ما يقوم به مية الحرارة موجودة  
 بوجود عيني في ذي فلا يلزم التعاد في تلك الصفات المتعاقبة عنه بالضرورة واعتراض علمية العلامة التوشحي بان هذا الجواب مخصوص بان اذا ادعى  
 التعاد في تلك الصفات الموجودة في الخارج كالحرارة والبرودة والاقليم مادة اشبهت فانه لو ثبتت بلوازم الهيئات كالزوجية والفردية او بصفات  
 المعدومات كالافتقار والتمتع بالان فيقول لاصحاب الزوجية والفردية في الزين ان الزين ان لم يكن الزوج والفرد لا يحصل فيه  
 الزوجية والفردية وكذا لو حصل الامتناع في الزين ان لم يكن متعديا فلا معنى للمتنوع الا حصل فيه الامتناع لم يكن التخصيص عنه بهذا الجواب اذ لا وجوده عندنا لكون  
 الهيئات والصفات المعدومات والتحقيق ان مشتقات على تخويل الاول لمشتق الذي مبدؤه وصف الصغاي كالاسود والابيض والثاني لمشتق  
 الذي مبدؤه وصف انزعاع ولا شك في ان صدق النحو الثاني منه على شئ ليس منوطا بقيام سببه اذ لا قيام لمبدئه بموصوفه حقيقة واما صدق النحو الاول  
 منه فانه منوطا بقيام سببه الاشتقاق به فصدق بطلان لمشتق على شئ غير متلزم لقيام سببه الاشتقاق به بل انما ذلك في صدق النحو الاول فالزوج ليس  
 حاصل فيه الزوجية واما قامت به الزوجية بل هو ما يعبر عنه بجفت فلا يلزم من قيام الزوجية بالذهن وحصولها فيه صدق الزوج على الذهن وكون القيام  
 عبارة عن الاختصاص الناعت مسلم لكن ليس كل قيام مناطا لصدق اي مشتق كان بل لمشتق من المبادئ بالانواعية انما مناط صدقه كون موصوفه  
 بحيث يصح ان نخرج عنه تلك المبادئ لعم يصدق على الذهن يحصل الزوجية في ذاته والزوجية بمعنى انه محالها لا يعني انه زوج منقسم بمتساويين والذهن  
 مصحى بالانواع الزوجية منه وقياس عدم لزوم صدق الزوج على الذهن من حصول الزوجية فيه وقيامها به على عدم لزوم صدق الاسود والابيض على  
 الجسم من قيام الاسود والابيض به قياس مع الفارق فان الاسود والابيض مشتقان من مبدئين الصغايين فمناط صدقهما على شئ قيام في ذلك  
 المبدئين بخلاف الزوج كذا فان الاستاذ العلامة الى قرة وايضا يمكن ان يجاب عن حل الاشكال بان نشأ الاتصاف هو ان يكون وجود الوصف  
 من حيث هو من قبيل وجود شئ غير و قد عرفت ان الوجود والحاصل في الذهن من حيث هو من قبيل وجود شئ لنفسه وان كان من حيث انه مقتدر  
 بالعوارض من قبيل وجود شئ غير و محصلة ان الصورة القائمة بالذهن اما اعتبارا بان الاول اعتبارا من حيث انها قائمة بالذهن ولكن متعديا بالعوارض  
 الذهنية والثاني اعتبارا بنفس حقيقتها من حيث هي مع قطع النظر عن قيامها بالذهن ففى الاعتبار الاول موجود في الذهن ولغت له بالاعتبار الثاني  
 موجودة في نفسها وليست موجودة للذهن ومناط الاتصاف شئ بوصف ان يكون للوصف من حيث هو وجوده وذلك شئ بالحرارة من حيث  
 هي ليست موجودة للذهن حتى يلزم اتصاف الذهن به بالوجود والذهن هي الحرارة من حيث انها متمكنة بالعوارض الذهنية وما مع قطع النظر عن هذه  
 الحثية فهي موجودة في نفسها وهذا الجواب في غاية السخافة لانه ان اردوا ان مناط الاتصاف هو وجود الوصف من حيث هو وجوده غير وان مناط الاتصاف  
 ان يكون الوصف من حيث هو مجردا عن الشخص موجودا غير وذلك بطا اذ لا معنى لوجود اللمية المحررة ولو صح ذلك لم يلزم من قيام الحرارة في الخارج  
 بجسم اتصافه بها وليس الوجود له حيثها المحررة وان اردوا بان مناط الاتصاف هو وجوده وطبيعة الوصف ولو وجوده فهو منها غير وذلك مقتضى وجود  
 الحرارة من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية للذهن ايضا فلا معنى لعدم الاتصاف والحاصل ان القول بان الحرارة من حيث الكتافا بالعوارض الذهنية  
 موجودة للذهن والحرارة من حيث هي ليست موجودة لا معنى له اذ لا طول للفردية متلزم طول الطبيعة بل هو عينه فاذا كانت الحرارة من حيث  
 انها متمكنة بالعوارض الذهنية موجودة للذهن كان بطبيعة المطلقة ايضا موجودة للذهن فيحقق مناط الاتصاف كما لا يخفى على من فهم ما جاب

شارح التجريد يعني العلامة القويحي عن أصل الاشكال بالفرق بين القيام بالذهن والحصول فيه بان حصول الشيء في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به  
 كحصول الشيء في الزمان والمكان فان حصول شيء في الزمان لا يوجب اتصاف الزمان بالماضي فيه وكذا الحصول في المكان لا يوجب اتصاف المكان  
 به بل لا يوجب اتصافه به هو قايمة به لا حصول فيه وهذه الاشياء اعني الحرارة والبرودة والزوجية والفردية والامتاع واشكالها ما هي حاصلة في الذهن  
 الا قايمة به فلم يوجب اتصاف الذهن بها وانما كانت يوجب اتصاف الذهن بها ان لو كانت قائمة به وليس كذلك وشرح شارح التجريد ان بهذا القدر  
 ينفع اشكال آخر قوي يرد على القائلين بحصول الاشياء بانفسها لا بصورها واشباحها في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن فما علم  
 يقينان هناك امرين احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكل وجوه اخرى مفهوم الحيوان اذ للوارد بالوجود حقيقة فاوجدت في الخارج كانت لا في وجود  
 وثانيها موجود في الخارج وهو علم جزئي وعرض فلي طريقة القائلين بالشيء والمثال الموجود في الذهن هو مفهوم الحيوان الذي شجته عالم بالذهن فاعلم  
 بوجوده في الذهن على هذه الطريقة قايمة به ومثاله في الذهن وهو كل وجوه ومعلوم والموجود في الخارج هو هذا الشيء القائم بالذهن نفس الموجود في  
 الخارج فهو ايضا جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية وعلم فلا اشكال واما على طريقة القائلين بوجود الاشياء انفسها في الذهن فيشكل ان  
 حصلت حقيقة جبروتية في الذهن كانت تلك الحقيقة علما وعرضا اذ ليس هناك على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي هو موجود في الذهن وقائم  
 به ومعلوم فيلزم ان يكون شيء واحد علما ومعلوما وجوه وعرضا واذا فرق بين القيام والحصول لا يلزم ذلك لان الحاصل في الذهن غير القائم  
 به فالحاصل في الذهن معلوم وجوه والقائم به علم وعرض مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن فليقوم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا  
 المفهوم وهو عرض جزئي لكونه قائما بنفسه شخصية وتخصصا بخصائص ذهنية وهو الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل  
 في الذهن وهو كل وجوه ومعلوم بهذه عبارة في شرح التجريد وقال شارح التجريد في الحاشية المنهية لا يقال مدارد فاع الاشكال على ان ثبت هذه الكيفية  
 النفسانية ولا دخل فيه للفرق بين القيام والحصول لانا نقول اذ لم يعرف بين القيام والحصول كان الاشكال الوارد وهذا الموجود في الخارج  
 الذي هو علم وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو باقيا غير منقطع اذ ليس هناك على هذا التقدير الا مفهوم الحيوان الذي هو حاصل في الذهن  
 وهذه الكيفية النفسانية التي هي ايضا حاصلة في الذهن وكلها موجودة في الذهن فيشكل ان الموجود في الخارج ما هو اذا فرق بين الحصول  
 والقيام فنقول هذه الكيفية ليست حاصلة في الذهن حتى تكون موجودة في الذهن بل قائمة بالذهن وموجودة في الخارج واعترض عليه شيء  
 بوجوه منها ما قال وانت تعلم ان حصول الشيء في الذهن عندهم نفس الحصول فيه وليس من قبيل حصول الشيء في الزمان والمكان الاتري انهم  
 استدلوا على بساطة النفس ببساطة الحاصل فيها حيث قالوا النفس تعقل البسيط الذي لا جزء له كالوحدة والنقطة فيجب ان لا تكون منقسمة  
 اذ لو انقسمت لزم انقسام ما هو حاصل فيها ولو كان الحصول في الذهن من قبيل حصول شيء في الزمان والمكان لما تم هذا الاستدلال  
 كما لا يخفى وفي ان العلامة القويحي قد اعترض على هذا الاستدلال بان الحصول في الذهن ليس عبارة عن الحصول فيه حتى يلزم من انقسام  
 النفس انقسام ما هو حاصل فيها فاذا ذكر ليس حجة على العلامة القويحي نعم ما قال لا يصلح توجيه الكلام انهم لا ينقسم بوجوه ان الحصول في الذهن  
 عبارة عن الحصول فيه فلا يندفع به الاشكال عن القوم فاعلم ومنها قوله وليس هناك امران متباينان ان الذات احدها معلوم وحاصل الذهن  
 والاخر علم وقائم به قال في الحاشية فلا يرد ان هذا مخالف لقوله فيما قبل ان يجوز ان يكون الشيء الواحد متبعا في الذهن باعتبارين احدهما

يكون وجوده بالوجود الخارجي والاخر كما يحدده وجوده وبالاعتبار الاول علمه وبالاعتبار الثاني معلوم حتى وجده عدم الوجود ان المنفى بهذا امر  
 استغناء عن بالذات وما سبق انما هو اثبات الامور من التغيرية بالاعتبار والاستقلال على اعتبارها من التغيرية بالذات قوله  
 لان الامر انما يتم بالذات ان كان نفس العلوم يعود الاشكال فهو كذا قد بين حاراً وبارداً عن تصور الحرارة والبرودة وكون الشيء جوهراً  
 عند حصول الحقيقة الجوهرية في الذهن وان كان غيره بالذات يترجم ان العلم ان العلم به الكسوف والشيء اذا حصل بنفسه  
 والاحتاجة الى ان يحصل بالغير وفيه ما اذا بعض الكاثرية انه يعني ان العلم نفس العلوم الحاصل وهو عالم معين بعد دليل ولا يثبت  
 في نفسه واذ لم يكن العلم نفس العلم فنتج ان الشيء اذا حصل بنفسه اكشف ثم نعلم ان الحصول المطلق غير كاف في الاكشاف بل لا بد  
 من العلل فلا ضرورة ان العلم صفة من صفات النفس اذ ان العلم العائنة القويحي الحاصل فلا يكون حصول الصورة علماء منها قال الحاشي  
 في شيء انما العلم العقلي ان حاصل قول العلم العائنة القويحي كما يظهر بالتأمل ان القائم بالذات من شيء العلم وشالده الحاصل فيه عين للعلوم  
 ونفسه فوجع بين المذهبين ان العلم كالمذهبين لما كان علم يجب ان يكون صورة مطابقة للعلم فاما ان يكون منافية لا اذ يتوهم  
 والثاني بطور الناحية والاشكال في مرجع العلم في القوة في الحاصل في الذهن فالقائم بالذات من شيء المعلوم كما ان الحاصل في الذهن  
 نفس حقيقة العلم ان يقال العلم العائنة القويحي ليس جميعاً بين المذهبين لانه يقول صريحاً ان العلم كيفية نفسانية متغيرة الحاصل في الذهن  
 وتلك الكيفية النفسانية ليست شيئاً ان الشيء عبارة عما يؤخذ عن الشيء في الصورة وتلك الكيفية النفسانية غير مأخوذة عن ذي الصورة  
 بل تلك الكيفية منافية للحقيقة الحاصلة في الذهن متعلقة بالعلق الفعل بما وقع عليه القول به ليس قولاً بالشيء والمثال فلا اعتراض  
 عليه بان قوله يراجع بين المذهبين كما وقع عن المصدر المعاصر لمحقق الدواني وتبعه الحاشي ناش من قلة التمييز في كلامه نعم ما ذهب اليه  
 من حصول الاشياء في الذهن من دون حوله ما فيه غير صحيح وذلك لانه لو لم يكن الذهن محلاً للصورة العقلية الجوهرية بل يكون حصولها فيه  
 على غير حصول الشيء في الزمان والمكان يجب ان لا يكون الذهن محلاً للصورة العقلية الجوهرية ايضا فلا فرق بين وجود الاعراض في الزمان  
 وبين وجود الجوهر في الزمان ان يكون جزء الاعراض في وجودها في الموضوعات ووجود الجوهر في غير تلك الموضوعات فليزيم قيام الصورة العرضية فيها  
 في الزمان فليزيم كون الصورة العرضية جارية في الزمان ليس باجيب من لزوم كون الصورة الجوهرية اعراضاً على ان الحرارة والبرودة والزوجية  
 والفردية واما ما اعترض بلاريب فاذا حصلت في الذهن فاما ان يكون عين حصولها في الذهن قائمة بانفسها فلم يبق اعراضاً بل تصير  
 جواهر تكون قائمة بالذهن فيكون الاشكال فقال ثم لا اشكال في كون الشيء واحداً ما معناه ما تحقق للغيرية الاعتبارية بينهما اعلم انهم قالوا ان الحاصل  
 في الذهن من حيث انه قائم بالذات من كل منفى العوارض الذهنية علم من حيث هو موجود قطع النظر عن الاكثافات بالعوارض الذهنية معلوم فاعترض  
 الحاصلة في الذهن علم معلوم باعتبارين وهذا يخفف جداً اذا الحاصل في الذهن بالاعتبار المعينة بحدود واحدة بالضرورة لكن العقل يفسر من  
 التحليل علمها الى الهيمنة من حيث هي وليس هناك موجودان الهيمنة من حيث هي وانشخص الكدنف بالعوارض الذهنية فلا يصح ان  
 هو العلم معلوم محالاً انما متضايفان معدوق احد للتضايفين للبدان يكون مناهي للصدق المضاييف الاخر والتغاير الاعتباري بينهما  
 انما هو يتحقق مصدرهما مع ان يجب التغاير بينهما في مرتبة الصدق كما افترضه جميع وايضاً لو كان المعلوم هو الشيء من حيث هو لزم ان يخلق

المعلم بالشخص فلا يكون الشخص معلوماً ولا سبيل إلى القول بأن الشخص الخارجي يحصل بنفسه في الذهن مع شخصه الخارجي وبعرضه الوجودي  
كما يفهم من كلام المشايخ في المقدرة إذا انتقل الشخص الخارجي إلى الذهن باطل قطعاً كما سينكشف ان شاء الله تعالى على انه لا يمكن ان يقال  
مثل هذا في علم الاعراض الخارجية المتشخصة بالشخص العيني لان انتقال العرض عن موضوعه باطل بانفاقهم فالحق ان القول بان العلم بالاعراض  
متحدان بالذات متغايران بالاعتبار باطل لان هذا التغاير اعتباري متحقق بعد تحقق مصداق العلم والمعلوم وتحققه ما غير متوقف على اعتبار  
ولمخالفة مثال ولا اشكال ايضاً في كونه جوهراً وعرضاً لان الجوهر مهيته اذا وجدت في الخارج كانت لاني موضوع والعرض موجود في الموضوع كما هو  
في الشيخ في انبيات الشفاء اعلم انه قال الشيخ في انبيات الشفاء واما العلم فان فيه شبهة وذلك لان القائل ان يقول ان العلم هو المكتسب من  
الموجودات مجردة عن موادها وهي صور جواهر واعراض فان كانت صور الاعراض اعراضاً فصور الجواهر كيف تكون اعراضاً فان الجواهر  
جوهريته لا تكون في موضوع البتة ومهيته محفوظة سواء نسبت الى ادراك العقل اما وان نسبت الى الوجود الخارجي فنقول ان مهيته الجوهرية جوهريتها  
الموجود في الاعيان لاني موضوع وهذه الصفة موجودة لمهيته الجواهر المعقولة فانها مهيته شأنها ان تكون موجودة في الاعيان لاني موضوع اي  
ان هذه المهيته هي معقولة عن امر وجوده في الاعيان ان يكون لاني موضوع واما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس في ذلك في حده من حيث  
هو جوهري ليس جوهراً في العقل لاني موضوع بل حده انه سواء كان في العقل او لم يكن فان وجوده في الاعيان ليس في موضوع  
فان قيل فالعقل ايضا من الاعيان قيل بربا والعين التي اذا حصل فيها الجوهري صدرت عنها فاعلم واحكامه والحركة اك مهيته انها كمال بالبقوة  
وليس في العقل حركة بهذه الصفة حتى يكون في العقل كمال بالقوة من جهة كذا حتى يصير مهيته محركاً للعقل لان معنى كون مهيته على هذه  
هو انها مهيته تكون في الاعيان كمالاً بالبقوة واذا عقلت فان هذه المهيته تكون ايضا بهذه الصفة فانها في العقل مهيته تكون في الاعيان كما  
ما بالقوة فليس يختلف كونها في الاعيان وكونها في العقل فانه في كليهما على حكم واحد فانه في كليهما مهيته توجد في الاعيان كمالاً بالبقوة فلو كانا  
ان الحركة مهيته تكون كمالاً بالبقوة في الاين مثلاً لكل شئ يوجد فيه ثم وجدت في النفس الماك كانت الحقيقة تختلف وهذا القول القائل ان  
المعنا ليس حقيقة انه جوهري كذب الحديد فاذا وجد مقداراً جسمية كف الانسان ولم يجبه ووجد مقداراً جسمية صديداً مجزئاً فلم يجيب ان يقال  
بالحقيقة في الكف وفي الحديد هو في كل واحد منهما بصفة واحدة وهو ان يجزئ من شأنه ان يجذب الحديد فاذا كان في الكف ايضا كان بهدوء  
ولو كان عند الحديد ايضا كان بتلك الصفة فلما كان حال مهيته الاشارة في العقل والحركة في العقل ايضا بهذه الصفة وليس اذا كانت في العقل  
موضوع فقد بطل ان يكون في العقل ليست مهيته في الاعيان ليس في موضوع فان قيل قد قلتم ان الجوهري هو مهيته لاكون في موضوع اصلاً  
صحة مهيته المعلومات في موضوع فنقول قد قلنا انه لا يكون في موضوع في الاعيان اصلاً فان قيل قد قلتم مهيته الجوهري انما تارة تكون عرضاً وتارة  
تكون جوهراً وقد منعت من العقل ما منعنا ايضا ان يكون مهيته شئ يوجد في الاعيان وقد عرضنا مرة وجوهراً حتى يكون في الاعيان يحتاج الى موض  
ما فيها لا يحتاج الى موضوع التبييض لم تمنع ان يكون معقول تلك المهيته يصير عرضاً أي يكون موجودة في النفس لا كجوهري وفي هذا الكلام كلام  
فلان الصورة الحادثة من الجوهري والجوهري الحال بحسب ان يكون العقل متقوماً به ولا ريب ان الذهن ليس متقوماً بالصورة الحادثة فيها واجبة  
بان ذلك انها هي في العلول في الاعيان وهذا العلول ذهني فلا يقال حتى ان يكون محله موضوعاً للمادة والتحقيق ان وجود الصورة في الله

ليس على وجوده شيء في الزمان والمكان بل على وجوده الشيء المحال في المحل. وقد افقوا على انحصار المحال في الصورة والمعرض والمحل في الماء  
 والموضوع ووجود الصورة في الزمان ليس على وجوده الصورة في مادتها الاستفاد من الزمان في المقوم لان الصورة منحصر في جسمية ذات  
 والصورة الذهنية ليست في شيء منها فوجود الصور الذهنية في الزمان ليس الا على وجوده الاعراض في موضوعاتها في اعراض في الذهني  
 فتكون حقائقها وابياتها محتاجة الى موضوع فلا يكون من حق ماها تمام ان تكون الا في موضوع وانما ما نيا فلان الحلول انما يكون بالافتقار الى  
 ولا شك ان الجواهر ليست متفجرة الى المحل فلا يكون لها حصول وبالمجمل كل هيئة لابد من ان توجد ما حالة او مستغنية كما صرح به في بحث  
 اثبات الوجود في جميع الاجسام بعد اثباتها في الاجسام القابلة للانفصال الكلي وتفصيلها انهم استدلوا على ثبوت الوجود في جميع الاجسام  
 بعد اثباتها في الاجسام القابلة للانفصال الكلي بان طبعية الصورة الجوهرية طبعية واحدة نوعية فذلك الطبعية الواحدة انما تكون عينية  
 عن الوجود فلا تكون حاله فيها اصلا مع انه قد ثبت حلولها في بعض الاجسام او تكون مفقودة اليها فلا توجد بدون حلولها فيها فتقول مثلها  
 انه لا يخلو اما ان تكون للميتة الانسانية مثلاً غنية عن الموضوع او مفقودة الى موضوع اعلى الاول يستحيل ان تكون حاله في الزمان اذا لم يحل  
 لا تصور بدون الافتقار الى شيء وعلى الثاني يستحيل ان تكون قائمة بنفسها واجب بان ما ذكرتم انما هو في الوجود العيني يعني ان واجبنا الاعيان  
 على طريق الحلول لا يوجد بدون المحل فان الحلول لا بد من الافتقار الى المحل في الوجود العيني فلا يمكن ان يوجد بعض الافراد في الخارج  
 في غير المحل وبعضها في الخارج في المحل وفيه ان التحصيل بالوجود الخارجي تحكم فان الضرورة حاكمة بان الحلول للوجود من الافتقار وهذا الحكم  
 نافذ في الوجودين اذا طباطبقت المستقلة لا يمكن ان تكون اوصافا ونعوتات في آخر الحق ان ما ذكره الشيخ ان صريح فاما يصح في المعلوم الا في العلم  
 لانه موجود خارجي لكونها قائمة بالنفس منضمة اليها في الخارج مع قطع النظر عن الاعتبار والافتراض في ليست بتحقيقه جوهرية بل هي حقيقة جوهرية  
 فهي في الاعيان في موضوع فلا يمكن ان يكون هي ممتدة من جهة في الاعيان ان تقوم الى موضوع حتى يقال انها جواهر فاقبل بل الافعال  
 انما هي كون شيء جوهرا وكيفية لانها مقولاتان تباينتان تمنع صدقهما على شيء واحد اعلم ان القائلين بكون العلم عبارة عن الصورة الى صلة  
 لما قالوا العلم بمقولة الكيف او وعليهم ان الصورة الحاصلة من الجوهري جوهري لانها في انحاء الوجودات وكيفية العلم صدق  
 رسم الكيف عليه فيلزم كون شيء واحد جوهري وكيفية لانها مقولاتان تباينتان وصدقها بالذات على شيء واحد فمنع لان المقولة لجنس عال  
 ولا يمكن ان يكون شيء واحد جنسان في مرتبة واحدة واجابوا عن هذا الاشكال بوجوده منها قال الحق الدواني ان عدهم العلم كقوله على شيء  
 المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالامور العينية وفيها نعم تسمو الكيف الى اقسامه وعبء العلم من الكيفيات النفسانية فلا يصلح انما قال توجيهها  
 كلامهم ومنها قال بعضهم الكيف يطلق على معنيين الاول الكيف الذي هو المقولة والثاني الكيف بمعنى العرض العام والعلم كيف بمعنى  
 العرض العام وهو اعراض الكيف الذي هو المقولة ذلك الكيف الذي هو المقولة معناه ممتدة فاوجدت في الخارج كانت في موضوع ولا يكون  
 تعقلها موقوف على تعقل الغير ولا يكون فيها افتقار الى القسمة والنسبة والكيف الذي هو عرض عام واعراض من المقولة هو عرض موجود  
 في الموضوع بحيث لا يكون تعقلها موقوف على تعقل الغير ولا يكون فيه افتقار الى القسمة والنسبة وفيها نعم صرحوا ان العلم من مقولة الكيف  
 وادبر عليه شيء في شرح الرسالة القطبية فان ذلك بعد تسليم ان القوم يطلقون الكيف على هذين المعنيين شيكلا بالصورة الجوهرية



التي هي المادة المضافة والمقدرة المستقص فان الاولى قائمة بالنسبة والثانية للقسمة والاجاب عنه بعض الكبار قد انه لا يلزم من كون الشيء  
قابلا للثبوت واقعية ان يكون صورته كذلك فنية انه لا يستقيم على تقدير القول بجدول الاشياء بانفسها في الذهن ومنها ما قال الصمد للمصنف في  
الرجوع الى حقيقة الشيء في الذهن ان من ان يبقى فيك ما كان او يتقلب فيه مية اخرى حتى كان شئ واحد بحيث انزوي في الخارج كان مية واحدة  
في الذهن صار مية اخرى بالجوه بعد ما وجب في الذهن تصغيره وكيفا بنا على تقدم الموجودية على المية وتقلب عليه لمحقق الذهن في ما ذكره  
صنفه في المادة المضافة والمقدرة المستقص ان يتقلب في المادة من صورة الى اخرى او المعروف من صنفه الى صنفه  
اخرى وذلك انما يتصور اذا كان هناك امر يقبل الصفة الزائدة والصنفه المادية كاليدوي العصرية التي تقبل الصورة المائية تارة والوانية اخرى  
او الجسم الواحد يقبل تارة السواد وتارة البياض وذلك يستلزم ان يكون الحادث والاشياء مترادفين على كل واحد مية كان ذلك الحمل او موضوعا  
وليس لكل امر وجد في الذهن على او موضوع غير ان مية كيف ومن المعدلات ليس لمحل اصل الا في الذهن باعتبار حصوله فيه وعلوم ان الذهن  
لا يتقلب من الصورة الذهنية التي عنده كيف بالتحقيقة الى عين الخارج الذي هو الجوه وليس للماد في الذهن والمازجى محل مشترك فيقلب  
من احداهما الى الاخر فيستحيل الانقلاب الذي توهمه وليست شعري بالماد الواحد الذي زعم انه بحيث اذا وجد في الخارج كان مية واحدة وجد في الذهن  
كان مية اخرى وكيف يتصور ذلك مع تعدد المية ثم تقدم الموجودية غير ان لا يبين وعلى فرض التسليم لا يجب جواز الانقلاب اذا عوارض  
متقدمة كانت او متأخرة لا غير حقيقة المعروف فانها انما تعرض لتلك الحقيقة فلا بد من بقائها معها ثم على فرض الانقلاب يكون الماحصل  
في الذهن مغايرا في المية للماحصل في الخارج وهو خلاف تنقضي الدليل الدال على الوجود والذهني وما ذكره من ان حصول المية في الذهن  
اعم من ان يبقى فيه على مكان او يتقلب فيه الى مية اخرى من تبديل ان يقال حصول زيد في الاراعم من ان يبقى فيه على ما كان او يتقلب  
فيه الى غير زيد كما مثلا ثم من البين انهما فاما لم يكن بين الامر من امر مشترك في مع الانقلاب كما المادة او الجنس مثلا لم يصدق ان هناك  
شيئا واحدا يكون تارة ذلك واخرى امرا اخر ومنها ما قال الصمد الشيرازي في خواشي الآيات الشفاء ان الماحصل في الذهن حقيقة الجوه  
فالماحصل في الذهن نفس الجوه ثم هو فرد من افراد الكيف فصدق الجوه عليه صدق اولى وصدق الكيف صدق شائع فلا احتمال في كونه  
جوه او كيفا لاختلاف غوى محل وهذا ليس بشئ اما اذا فلان الجوه الموجود في الذهن شخص قطعا لان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الشخص  
فالماحصل في الذهن شخص من الجوه فلا يمكن ان يصدق عليه الجوه صدقا اوليا والحق ان هذه الملاحظة يشبه الملاحظة المنطقية واما ثانيا  
فلا تارة اذا صدق الجوه عليه صدقا اوليا او شائعا فاما ان يكون الجوه عينه او ذاتا له او اصادق عليه الكيف يلزم ان يفرج الحقيقة الجوهية تحت  
الكيف فلا يخلص عن الاشكال ومنها ما قال الحاشي وانما قلت في حله اذا حصل شئ في الذهن لم يحصل له صنف سمي بالمازج الادراكية ومكان ذلك  
الوصف عليه حلا عاصيا يقال لا هو حاصل في الذهن علم وصورة علمية وهذا المحمول ليس نفس الموضوع والا لكان محمولا عليه حال كونه في  
الخارج ايضا ضرورة ان الذات والذاتي لا يتخلطان باختلاف الوجود عند المحال على عرضي بل الكاتب على الانسان فالمعالم بحسب الحقيقة  
ليس نفس الماحصل في الذهن بل عارض للمعارض كيف يصدق رسمه عليه لانه موجود في موضوع وغير مقتض للثبوت والنسبة  
لتارة والمعرض يعني الماحصل في الذهن عرض كونه موجودا في الموضوع الذي هو الذهن وتابع للموجود الخارج في الجوهية والكيفية

وغيرها بالاتحاد مصفى للمهية النوعية فالعلوم الخارجى ان كان كيفية ذلك الحاصل كيف وان كان وجوده في ذلك الموضع هو كذا في  
 باقى المقالات واعلم فتقدم على الخشى بانه لو كان العلم عارضا للصورة الحاصلة في الذهن كان محمولا عليها بالمواطاة وهو باطل  
 هذا المبادى لا تخل مواطاة على معوضاتها او بالاشتقاق فيلزم كون الصورة عارضة واجيب عنه بان هذا الوصف قائم بالمال المصنوع  
 حتى يلزم كون الصورة عارضة بل هي مقارنة للصورة في موضوع واحد وهو العقل وليس بينهما علاقة العرض الاعلى المسامحة كالكتابة  
 والصالح كما ان كل ما عرضى الآخر من حيث المقارنة في موضوع واحد من دون عروض احدها الآخر كالحالة عرضية للصورة  
 من حيث المقارنة في موضوع واحد من دون عروضها للصورة وهذا ليس بشئ بل هو سلم صحة مقارنة الصورة للحالة الادراكية في نفسه  
 واحد على اطلاقه فلا يلزم من مقارنة وصف لوصف في موضوع واحد ان يكون احدهما عرضيا للآخر واللازم ان يكون سائر صفات  
 النفس عرضية للصورة ومعلوم الصالح عرضى لافراد الكاتب لا المفهوم وذلك الاجل علاقة العروض فان قيل الحالة والصورة متحدان  
 وجودا والحالة قائمة بنفس بقيام الصورة بهما فان قيام احد متحدين يستلزم قيام المتحد الآخر ولا يلزم كون الصورة عارضة خاتما لقل  
 المشتق على شئ قيام المبدأ بالاتحاد معه لا يجدى الى طائل اذ لا يمكن ان يكون الاتحاد بين الحالة والصورة بالذات ضرورة ان احدهما  
 ليس عن الآخر ولا ذاتا لآخر فاما ان يكون اتحادا بالعرض فلا بد وان يكون احدهما هو الحالة متشعرا عن الآخر وهي الصورة فتكون الحالة  
 قائمة بالصورة قيا ما استرعا فيلزم كون الصورة عارضة وان قيل هذا الموضع من القيام ليس مناط صدق المشتق على شئ يقال يلزم  
 على هذا ان لا يكون قيام المبادى الانتراعية بناسيةها مناط صدق اشتقاقها عليها والحق انه على تقدير كون الحالة عرضية للصورة  
 لا معنى لكونها قائمة بالذهن الا بالعرض فيكون المتصف بالحالة اولاً وبالذات هي الصورة وتحقيق المقام بحيث يسطع غاشى الاوام  
 ان الحاصل في الذهن لا يمكن ان يكون نفس ما في الخارج وذلك لان الحاصل في الذهن ما ان يكون الاشخاص الخارجية بعينها  
 كما يدل عليه كلام الشارح في المقدمة وهذا باطل قطعاً لان الواحد بالعدد لا يمكن ان يتعدد وجوده وايضا تعدد الوجود لا يلزم تعدد الشخص وتخص  
 الواحد شخصين مجال البديهة وبالجملة وحدة الوجود يستلزم وحدة الشخص وتعدد وجوده فلا معنى لكون الشخص الخارجى حاصل في الذهن اجنبية  
 والا يلزم كون شخص واحد شخصين واما ان يكون الحاصل في الذهن المهية الكلية مع قطع النظر عن الشخصات الخارجية وهذا انما تصور لو كان  
 الشخص الخارجى عبارة عن المهية المعروفة للشخص حتى يمكن ان يحيل المهية في الذهن بعد تجريد اعن الشخص العارض واما اذا كان الشخص  
 متشعرا عن نفس المهية كما هو الحق فلا يمكن حصول المهية الخارجية في الذهن على ان مصداق الوجود نفس المهية بل الانضمام شئ وعروض  
 كما سبق تحقيقه فالمهية الموجودة في الخارج بنفس ذاتها مصداق الوجودية الخارجية فلا يمكن ان توجد المهية في الذهن والا يلزم ان  
 حين وجوده في الذهن مصداق الوجودية الخارجية ونشأ الترتيب الا ان الخارجية وهو محال قطعاً وايضا لو حصلت المهية الكلية في الذهن  
 كانت تمام مهية الشخص الذهني ضرورة ان كل كلى تام مهية يتخلصه فيصدق عليه صدقا ذاتيا فيلزم ان يكون الانسان الحاصل في الذهن  
 جوهرا ذاتا متفادا حكا كاتبا ومترجلا فالحق ان الحاصل في الذهن اشباح الاشياء وانما لا انفسها وحققها بالصورة الحاصلة  
 في الذهن كانه متشاكل الحقيقة الموجودة في الخارج ولذا لا يترتب على شئ في الذهن آثار الشئ الخارجى وما قالوا ان الشيخ مابن لى الشيخ

والحكم على السبلين لما يكفي الحكم على السبلين الآخر ولا يكون كاشفاً لفضيلة ان العلم بالوجه علم ذي الموجب مع انه صائب في نفسه فلو كان شئ  
اشي الحاصل في الذهن كاشفاً لافان قيل اوله الوجه والذهني لو تمت لدلت على ان الحاصل في الذهن الاشياء انفسها يقال فظاهر ان  
الشخص الخارج لا يحصل في الذهن بنفسه بل الحاصل في الذهن مغاير لما في الخارج وجوداً وتخصّصاً وان كان مشابهاً كانه في المبهمة المزعومة فلما  
كفي تعلق العلم بالامر بالمغاير للشيء وجوداً وتخصّصاً كشف اشئ الحيني فيجوز ان كفي تعلق العلم بالشيء الماخوذ منه المغاير له لاكتشافه وحق  
ان للصورة الحاصلة في الذهن بخون من العلاقة مع ذي الصورة الاولى ان حكمه عن ذي الصورة والثاني انه قد تحمى معه بحسب المبهمة  
فالعلاقة التي يجب الاكتشاف ان كانت هي الاولى فهي متحققة بين الشئ وذو الشئ ايضا وان كانت هي الثانية يلزم ان تكون  
الصورة الحاصلة من زيد كاشفة لغیر لانها متحدة ان بحسب المبهمة ايضا فحال الصور الذهنية بالقياس الى ذات الصور حال التباين بالقياس  
الى ما هي تماثل له فلما ان الذهن فيقول من التماثل الى ذويهما مع كونها سبانية اياها لاكت تجوز ان ينقل الذهن من الاشياء الى ذات  
الاشياء مع سبانية اياها اذا عرفت هذا فاعلم انه لا يمكن ان يكون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة في الذهن سواء كانت متحدة مع  
ذو الصورة بحسب المبهمة او مغايرة لها اما اولها فان العلم حقيقة واحدة محصلة كما يشهد به الضرورة العقلية وقد صرح به ايضا حيث قالوا  
العلم جنس تحت نوعان والصورة الحاصلة في الذهن لا يمكن ان تكون حقيقة واحدة واما ثانياً فلما افاد الاستاذ العلامة الى قد يجر  
يتعنى تهديد مقدمات الاعملى ان الحاصل في الذهن من شئ صورة واحدة بشهادة الضرورة الثانية ان شئ الموجود في الخارج لا يمكن  
ان يكون هو المعلوم حقيقة لانه قد يتبعى والعلم باق ومن المستحيل بقا العلم بدون المعلوم الثالثة ان شئ الواحد بالعدد ولا يكون علماً ومعلوماً  
باعتبار واحد لانها متضادان فلا يمكن اجتماعهما في محل واحد باعتبار واحد الرابعة ان علماً بشئ لا يتوقف على اعتبارات الذهن في ذاته  
اذا تم هذه المقدمات فنقول الصورة الحاصلة من شئ في الذهن الماعلم فقط والمعلوم غير او معلوم فقط والعلم غير او علم ومعلوم معاً  
فاما باعتبار واحد واحد باعتبارين مختلفين لا سبيل الى الثالث وللا الى الرابع لان العلم على هذا التقدير يكون متوقفاً على اعتبارات الذهن  
وفروضه فاذا قطع النظر عنها فاما ان يكون العلم والمعلوم متحدين ذاتاً واعتباراً او يكونان كل واحد منهما متعينين بالمرّة وللا الى الاول فان المعلوم  
على هذا التقدير اما ان يكون هو شئ الموجود في الخارج وهو ليطا ويكون هو شئ المتقرر في الازمان العاليتين وهو ايضا باطل لاننا نعلم في علمنا  
بالتجزيات المادية ومن المستحيل ان تساهم في الازمان العاليتين واليه يجرى الكلام في علوم تلك الازمان فانها تعلم امور الاتقن لها في  
الاعيان فان كان علوماً هي الصور المترسمة فاذا معلوماً لها لا يمكن ان تكون هي الامور الخارجية لانها متماثلة فيكون علومها كصفات  
امر متعلقاتها تلك الصور واذا العلم حقيقة واحدة لا يختلف افرادها بالمقتضى من جهة اختلافها بالقدم والحدوث اذا تقدم والحدوث  
من محله من المومات لا دخل لها في تقويم الحقائق فتكون علومنا ايقم كصفات غير الصور فان قلت اوله الوجه والذهني لو تمت لدلت  
على ان الحاصل في الذهن هو العلم قلت اوله الوجه والذهني على تقدير تمامها انما يدل على ان المعلوم او يتعلق به العلم فلا بد ان يكون موجراً  
في الذهن وللا الى الاعملى ان الحاصل في الذهن هو العلم فان قلت لمطابقة المعلوم والاماطابقة مع من شأن العلم ولا يصلح لها  
الا للصورة الحاصلة يقال ان يريد بالمطابقة والاماطابقة اتحاد امر بالمبهمة وعدم ما حكمه بالمطابقة والاماطابقة بهذا المعنى

من شأن العلم وان ايدى بها اكتشاف شئ كما هو وعد من علمنا من شئ من الصورة ثم الحق ان العلم صفة انضمامية منضمة الى النفس لانه لو كان استرعى العلم لمن موجود والا لوجده المنشأ فيكون العلم حقيقة ذلك المنشأ ويجري الكلام فيه فنعين انه صفة منضمة الى النفس موجودة في الخارج بوجوده غير وجوده ووصوفه ذات اضافته الى المعلوم متعلقة به تعلق الفصل بما وقع عليه غير متحدة بغير وجوده اذ لو كانت متحدة مع المعلوم فلا وان يكون احدهما موجودا بالذات والاخر موجودا بالعرض واذا الصورة موجودة بالذات فهذه الصفة تكون موجودة بالعرض فتكون استرعية وقد نظر لطلالة في موجودة متخازة مع الصورة فلا تكون محمولة عليها لان مناطا المحل هو الاتحاد في الوجود ولا يقال قد يكون مناطا المحل بين الشئين حلولا في ثالث كما بين الضاحك المحجب للمحمل احدهما على الآخر لعلنا في ذات واحدة وهما ايضا كك اذا الصورة وتلك الصفة حالان في محل واحد لا نقول حلول الشئين في ثالث لا استوجب المحل بينهما لوجب ان يحل تلك الصفة على سائر صفات النفس والاضاحك غير محمول على مفهوم المتعجب بل على افراده مع انك قد عرفت ان محل تلك الصفة على الصورة لا يصح مواطاة ولا اشتقاقا وهي عرض موجودة في هذا العالم ويندرج تحت مقولة الكيف وان عرضه الاضافة الى المعلوم واذا ثبتت ان الصورة ليست علما فهي المعلوم وهي عرض في الزمان وهذا على طريقة حصول الاشباح ظاهر جدا ضرورة ان الاشباح اعراض محاكية لذات الاشباح حالته في الموضوعات واما على راي من ذهب الى ان الاشياء حاصلة بانفسها في الازمان فالغلب حسب كما لا يخفى على اولى النفي والادغام ولعلنا بينا الكلام وارضينا الزمان في تنقيح هذا الكلام ان المقام من نزال اقام الاعلام والصدق والادغام وبهذا التحقيق الذي ذكر من كون العلم عبارة عن الحالة الادراكية المخيرة للصورة المحمولة عليها حملا عرضيا يحل الاشكال المشهور في التصور والتصديق وهو ان الحقين فيهما هو الى انها مختلفان بحسب الحقيقة لا بحسب المتعلق فخطا كما ذهب اليه المتأخرون واما تعلق التصور والتصديق بنا على ان التصور يتعلق بكل شئ يلزم اتحادها لاتحاد العلم والمعلوم بالذات مع انكم قلتم انما لو كان متباينان وقد يقر بانها اذا تعلق التصور بالصدق به التصديق يلزم اتحادها مع معلوما فيلزم اتحادها لو طاع انها مختلفان بحسب الحقيقة وقد اجاب عنه محشي في شرح الرسالة القطبية بان اتحاد العلم بالمعلوم مخصوص بالعلم التقديري واما العلم التصديقي فعلى تقدير كونه علما غير متحد بالمعلوم ومحشي ان يكون هذا مكابرة لان هذا تخصيص من قبل تخصيص في العلوم الادبية والاسماع له في العلوم العقلية كما لا يخفى وقد اجاب عن الاول بمنع امكان تصور حقيقة التصديق فان قلت هم قد صرحوا بان التصور لا يجزئ شيئا قلت لا يلزم من تعلق التصور بكل شئ تعلقه بكل وجه وهذا ايضا مكابرة اذ لا جرم في تصور مهية امكانية اصلا واذك الذي انحلال الاشكال المذكور لان التصور والتصديق قيمان لما هو علم بحسب الحقيقة وهي الحالة الادراكية المخيرة للصورة التي في جميعها بحسب الحقيقة فانه علم بحسب الحقيقة ليس من جميع العلوم وانه متى لم يعلم بحسب الحقيقة لا لا يصدق به على وجه صدقها حتى يلزم اتحادها بحسب الحقيقة واعلم ان قال بعض المحصلين من نظام كلام محشي لو كان التصور والتصديق عندهم نفس العلم بمعنى الصورة اما صفة من الشئ عند العقل الذي هو متحد مع المعلوم نور والاشكال كنفس جلالها بالوعين من العلم ولا يلزم من اتحادها بنفس مع شئ اتحادها فاعلم مع هذا انما على حصول لذته والجنس لان وجب علمه على الفصل لكنه يكون عرضا على فلا يلزم من اتحادها اتحادها كانت تعلم ان اتحاد العلم مع العلوم الابان متعلق به تعلقا نوعيا ولا يمكن تعلقه به الا متعلق احد نوعيه به وتعلق احد نوعيه اعني التصور مثلا بالمعلوم اعني التصديق مثلا ايرام اتحاد ذلك النوع مع النوع الآخر على تقدير كونه متعلقا

على انه لا يمكن تصور التصديق او المصدق به الا يمكن بالثاني لقطعاً والابطال قولهم التصور لا يجري فيه فينتقل كل شيء على الاول لا يتخلل الا في  
 التصور المتعلق بالتصديق مثلاً علماً او لا يمكن بالثاني لقطعاً بالبداية على الاول يلزم اتحاد العلم الذي هو تصور مع التصديق او المصدق به فيلزم  
 الاشكال واما قوله ولا يلزم من اتحاد الجنس الخ فلا يخفى سنا فتدلان الجنس الذي فيه الكلام هنا اعني العلم اتحاد مع العلوم مستلزم لاتحاد  
 نوعية مع قطعاً فيلزم اتحاداً نوعياً مع النوع الآخر كما عرفت انفاً وقوله والجنس وان حجب حله في غاية السقوط فانه انما يتم لو كان الجنس  
 مشترك في شيء مع قطع النظر عن تحققه في ضمن النوع واما لو كان اتقياً بعد بحد تحصيله بالفصل فيلزم من اتحاد العلم اتحاداً كما لا يخفى على من له دواية  
 سليمة واسد الهادي الى سبيل الرشاد ومنه العصمة والسداد قوله لان التضاد اه وذلك لان التضاد بين شيئين انما هو بحسب انصاف  
 المحل بهاداً وشألاً انصاف هو الوجود العيني المار بالوجود العيني وجود الشيء بنفسه البصورية بحيث يترتب عليه الآثار سواء كان بحسب حاله  
 في انفسه او كون موصوفه بحيث يصح ان يترفع عنه نفس ذلك الشيء فيكون التضاد من احكامه والحاصل ان التضاد وكذا اساس اقسام  
 المتقابل انما يمكن باعتبار انصاف المحل بهاني الوجود العيني بالمعنى المذكور فلا يروا العلم بالبصورية ان السواد لذاته متان للبياض فلا يمكن  
 اجتماعهما في محل واحد ولو كان الوجود الذهني حتماً يلزم اجتماع المتضادين حين تصور السواد والبياض والا يلزم باطل فليلزم مثله وجه  
 عدم الجمع ودانه ليس بهي السواد والبياض تضاد حين تصور حالان تضاد بين شيئين انما هو من خواص وجود الشيء بنفسه البصورية قوله  
 وبالمجمل انه تفصيل القام ان ههنا ثلث اعتبارات الاول اعتبار الشيء من حيث هو موصوف قطع النظر عن الوجودين الخارجيين والذهنيين سواء كان  
 هوية ايجابية فيشمل معلوم العلم الاحاسي والخيالي اليقيني والثاني اعتباره من حيث انه مقترن بالعوارض الخارجية والثالث اعتباره  
 من حيث انه مقترن بالعوارض الذهنية فالشيء من حيث هو معلوم بالذات لم يحصل صورته في الذهن وموجود في الخارج والذهن معاً محصور  
 في الخارج بنفسه وفي الذهن بصورته قد عرفت ان المتيقن من حيث هي هي لا وجود لها الا في ملاحظة العقل واعتباره فلو كان الشيء  
 من حيث هو معلوم المحل لم يكن المعلوم متحققاً قطع النظر عن الاعتبار والملاحظة فانظروا ان المعلوم هي الصورة الموجودة في الذهن واما قال في  
 بعض حواشي شرح الرسالة العنصرية انه لو كان المعلوم بالذات هي الصورة القائمة بالذهن من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية لم يتجوز الى اثبات  
 الوجود الذهني بل لا يتصور انكاره فنعني ان المعلوم لا يجب ان يكون معلوماً بجميع عوارضه ووجهه فيميز ان يكون متعلق العلم هو الصورة الحاصلة  
 في الذهن ام هي موصوف الوجود الذهني ولا يكون وجوده الذهني معلوماً او ليس علم تلك الذات التي هي مصداق الوجود الذهني عين العلم بالموجود  
 الذهني ولا مستلزماً له قال الاستاذ العلامة تالي قد لو كان الامر كما ذكرتم لا يمكن ان يستدل على ان النفس ليست مجرودة ولا بسيطة بان النفس معلومة  
 بالعلم المحصور قطعاً فمتعلق ذلك العلم ان كان هي النفس المجردة لزم ان يعلم عليها التجرد والبساطة اليقيني لكن التالي يعلم والامام اختلف في بطلان  
 وجوده فالمقدم مثله متعلق بالعلم المحصور ليس هو النفس البسيطة المجردة فاذن متعلقه امر مركب مادي وانت تعلم فساده والاستدلال اذ لا يلزم  
 من كون متعلق العلم هو النفس البسيطة المجردة ان يكون هي معلومة بجميع اوصافها من البساطة والتركيب والمادية والتجرد مثلاً فكذلك لا يلزم كون  
 الصورة الموجودة في الذهن معلومتان كون وجوده الذهني ايضاً معلوماً حتى لا يتصور انكاره ولا يحتاج الى الدليل على انه لا يوجد في ان لا يتم  
 بانه الوجود الذهني ولا يباين انكاره بالمتكلمين فمقتضى ما صرف فافهم والشيء من حيث انه مقترن بالعوارض الخارجية معلوم العرض العقيد

العوارض بالخاصية بتلا على ان الطبلان في الاكثر توجه من الموجودات الخارجية والاشياء من حيث انه قترن بالعوارض الذهنية المعلوم بالعلم  
عنه ما يستدل على عدم كون اشياء من حيث انه قترن بالعوارض الخارجية معلومة بالذات بل انه يتحقق العلم من جهة وصفته ذات اختصاصه  
الى المعلوم والاضافة تستدعي تحقق الطرفين فالعلم يتحقق بانتهاء المعلوم كما يتحقق بانتهاء العالم ولما لم يتوقف العلم بانتهاء اشياء خارجية علم ان اشياء الخارج  
ليس معلومة بالذات واشياء من حيث الاقتران بالعوارض الخارجية موجودة في الخارج فقط والحقيقة انما هي في العالم لا دون العالم ولا ملحوظة مجردة في  
الخارج وليست الحاشية جزءا منه حتى يلزم كونه اعتباريا وانما صار اشياء من حيث الاقتران بالعوارض الخارجية مجردة في الخارج لوجوه الاول ما قال  
ترتيب الآثار الخارجية عليه وان الذهنية كالاحراق في النار والتبريد في الماء والاشياء للقرن بالعوارض الذهنية علم حصولي كونه صورة ذهنية  
لا اعتبار الاول ليعني اشياء من حيث هو موجود في الحاشية علم حصولي وجوبه في نفس قلن هذا العلم به وعلوم العلم المخصوص في كونه اشي كونه  
العلم حصولي حقيقة قائمة بالنفس عليها بذاتها وصفاتها علم حصولي كما بين في موضعه انتهى وموجود في الخارج لترتيب الآثار الخارجية عليه  
عليه بانه لترتيب الآثار الخارجية عليه لوجب كون النفس حاردا باردا عند تصور الحرارة والبرودة مثلا واجب بان المراد بالآثار الخارجية آثار نفس  
الذهنية لا آثار المادية ولا شك ان صورة الحرارة تجعل النفس حارمة في الخارج وهو خارجي نعم لا ترتب عليه آثار الحرارة من حيث هي التي هي علم  
فالمعترض لم يفرق بين آثار المادية وآثار نفسية الذهنية والحق ان تلك الآثار انما ترتب على ما هو العلم حقيقة وهي الحالة الادراكية لا على الصورة فاقا  
بالذهن فخال في الثاني ما بينه بتوليد القصاص الذهني به القصاص انما ما قال في الحاشية والاقصاف الانضمامي يستدعي وجود الحاشيتين في الخارج  
فلزم وجود الصفة وادور عليه بالانضمام ان الاقصاف الانضمامي مطلقا يستدعي وجود الحاشيتين في الخارج بل الاقصاف الانضمامي مطلقا  
فما يستدعي وجود الحاشيتين فخطرت الاقصاف نعم الاقصاف الانضمامي الخارجي يستدعي وجود الحاشيتين في الخارج ولازم ان الاقصاف  
بالصورة الاقصاف الانضمامي خارجي وقد يجاب عنه بان الصورة موجودة في النفس والنفس موجودة في الخارج فلزم كون الصورة موجودة  
في الخارج وهذا معنى على ان ظرف الخارج كانه ظرف للكانت مع ان الخارج بمعنى الوجود الاصيل والذهن بمعنى الوجود النظمي فيجوز ان يكون اشياء الخواص  
في شئ موجود بوجوده في موجودا بوجوده في تحقيق ان كون الصورة صفة انضمامية للنفس لا يستلزم وجودها في الخارج اذا الاقصاف الانضمامي  
يكونه ان يكون الموصوف هو الذهن والصفة هي الصورة الموجودة فيه لوجود مغاير لوجوده ولما كانت الصورة من حيث الاكتناف بالعلم  
الذهنية صفة قائمة بالذهن كانت حقيقتها من حيث هي هي صفة قائمة بالذهن ايضا اطول الغرض يستلزم حلول الطبيعة على تقدير كون الصورة  
صفة منصفة الى النفس كوان الصورة من حيث هي هي معنى معلوم العلم حصولي ايضا صفة للنفس فلزم كونها موجودة في الخارج فقال فيه حق  
السائل جند التفاصيل نظر اليك ان المعلوم بالذات في العلم حصولي هو الاعتبار الاول يعني اشياء من حيث هو هو العين الخارجية بلقاء العلم مع  
أفكاره ولا الصورة الذهنية من حيث انها صورة ذهنية كصفة العوارض الذهنية انما بهذا الاعتبار علم حصولي ووقعنا هنا بهذا الاعتبار معلوم  
العلم حصولي وان العلم حصولي علم حقيقي كما ان العلم المخصوص علم حقيقي ومن جنس العلم الحقيقي العلم المخصوص فيكون ان المعلوم بالذات  
في العلم حصولي هو العين الخارجية يعني ان المعلوم بالذات في العلم حصولي هو العين الخارجية وادى لبقاء العلم مع انتفاء اشياء  
الخارجية فظن ان المعلوم بالعرض وكل بالعرض فله بالذات فترجم ان المعلوم بالذات هي الصورة وعلم العلم حصولي فظن ان المعلوم بالعرض



هو العلم الحقيقي لكون معلومة معلوما بالذات واذا تحقق ان العلوم بالذات في العلم المحصولي نفس الشيء من حيث هو وجب على هذا العلم وجوباً قسرياً  
 هو على حال بعض نظري كلام المحشني المحصولي احيى كونه حقيقياً من المحشوري اذ المحشوري لا يتكشف به العلوم من الاكتشافات فان النفس  
 مع خصوصها عند لا يتكشف منها ما هو عرض بسيط او مركب وعلى تقدير التركيب من آية مقولة وكذا لا يتكشف حال الصورة الحاصلة منها  
 فلهذا المحصولي فيحتمل تميزاً ما يضيغ به حال العلوم انفساً كما لا بد من هذا الكلام اقرب من الصواب والوجه الثالث لكون الشيء من حيث هو لا يورث  
 بالعوارض الذهنية موجوداً خارجياً بامنيته لبقوله وحصوله في الذهن بنفسه لا بصورة تسمى ان الشيء حاصل في الذهن بنفسه وكما يكون حال  
 في الذهن بنفسه يكون موجوداً خارجياً وفيه ان يكون الشيء حاصل في الذهن بنفسه لا يوجب كونه موجوداً خارجياً كما لا يخفى فالعلم والمعلوم في  
 المحصولي تحتمل بالذات وتشتاير ان بالاعتبار اعلم انهم قالوا ان الحاصل في الذهن من حيث انه قائم بالذهن ومختلف بالعوارض الذهنية  
 علم ومن حيث هو موضوع قطع النظر عن الاكتشاف بالعوارض الذهنية معلوم فليس بين العلم والمعلوم تغاير بالاعتبار وفيه ان الموجود في الذهن  
 بلا اعتبار المعبر بصورة واحدة لكن العقل يضرب من التحليل تحليله الى المهيمنة من حيث هي هي الشخص وليس هناك موجودان للمهيمنة والشخص انما  
 الموجود شيء واحد فلا يصح ان يكون هو العلم والمعلوم معاً كيف والعلم والمعلوم متضادان فيجب ان يكون مصداق احدهما خايراً للمصداق الآخر  
 ولا يكفي التغاير الخارج عن الماهية بل يتحقق المصداق او المتضادان فيجب التغاير بينهما في مرتبة المصداق والا كانا مصداقاً واحداً لما كانا متضاداً  
 كذا فافاد الاستاذ العلامة ابني فقه كما انه في العلم المحشوري تسمى ان ذاك واعتباراً لا يخفى ان العلم المحشوري عين العلوم ذاتاً واعتباراً لا تغاير  
 اصلاً وليس المراد بكون العلم عين العلوم في العلم المحشوري كونه عين العلوم ذاتاً ولو كان غيره اعتباراً واللام صريح المقابلة بينه وبين المحصولي  
 كما لا يخفى ومن نعم ان التغاير بينهما في العلم المحصولي بحسب الذات حيث قال العلم مجموع المعارض والعوارض الذهنية والعلوم معروف فقط  
 فيلزم عليه ان لا تكون الحقيقة العلمية محققة بمصداق بل تكون حقيقة اعتبارية غير مندرجة تحت مقولة والعلم ليس كذلك علان الموجود في الذهن  
 ليس امران احدهما الصورة المعروفة للعوارض الذهنية والاخرى المجموع المركب من المعارض والعوارض حتى يكون احدهما معلوماً والاخر علماً  
 وانما تحقق بدين معاني الذهن باعتبار العقل فيلزم ان يكون تحقق مصداق العلم والمعلوم موقوفاً على الاعتبار وهذا القطع لما اقره عنهم  
 ان التركيب الحقيقي لا يحصل من الجوهري والعرض الا بان يكون بين اجزاء المركب وحدة حقيقية وهذا لا يمكن ان يحصل من  
 متوحدتين متباينتين او متباعدتين ان تكون حقيقة واحدة مندرجة تحت جنسين في مرتبة واحدة وحدت عدم حصول التركيب من الجوهري والعرض  
 كما هو متفق عليه قال في الحاشية مع ان منادى الاكتشاف هو ان يحصل المعارض فقط لان حصول مجموع المعارض والعلوم على ما يشهد به  
 وهذا يعني ان مناط الاكتشاف انما هو الامر الحاصل في الذهن القائم به وهو الشخص الذهني ولا دخل للعوارض في الاكتشاف كيف حصل  
 للمعرض في الذهن خالياً عن المعارض لتحقيق الاكتشاف انتهى يعني لو امكن وجود شخص من دون معرض للعوارض لكفى في الاكتشاف  
 غاية الامر ان وجود الشخص بدون المعارض غير ممكن الا ان المعارض ليست بذاتية في الشخص الذهني كذا ما عرفت واخيراً في الشخص الخارجى فلا بد ان  
 المعارض انما هي نفس المهيمنة من حيث هي وهي غير كافية للاكتشاف ولو كانت كلفت حين وجودها في الخارج ايضاً بصورة وجود المهيمنة في شخص  
 الشخص الخارجى لا يفيء وذلك لان الكافي للاكتشاف انما يكون ما يتصف به النفس وهو ليس الا بالشخص لا المهيمنة من حيث هي هي ومن لم يكن

ان التباين بينه في العلم المحض يرى بحسب الاعتبار حيث قال اعتبار ما اعتبار ما كغاية العلم والمعلول اعلم ان الحق الدواني قال في  
الحاشية القديمة المشرع هو النفس من حيث ان لها ملكة المعالجة والمتأخرى سرجية اما قايمة للعلاج فماستغفار ان الاعتبار والاعمال  
في علم النفس بذاتها فانها من حيث انها محض عند اجروها من حيث انها مجردة عن مجزوم معلوم فهو موضوع العلم معار لموضوع العلوم  
بالاعتبار وهذا الكلام وان كان بظاهره والا على التباين الاعتباري بين العالم والمعلوم في علمنا بانفسنا لا بين العلم والمعلوم والكلام  
هنا في العلم والمعلوم في العالم والمعلوم لكن يستفاد من ان التباين بين العلم والمعلوم ايضا باعتبار لا خافا كان المعلوم بها مجرد  
الماخوذ من الحقيقة لم يكن العلم نفسه بالتاثير اصلا لان العلم لا يتاير العالم لا يمكن ان يكون نفسه بالتاثير واعتبر عليه لمشي بقوله  
فقد استشهد عليه التاثير الذي هو مصداق حقيقة التاثير الذي هو بعد تحققه يعني ان التباين بين العالم والمعلوم والعلم بحسب المعنى وان كان  
مسما لكن ليس الكلام من قبل الكلام انما هو في المصداق ومصادقها واحد محض بالتاثير اصلا وهو البنية المحبوبة فليس الحال هنا كما في  
المعالج والمعالج لان فيما تباين في المصداق او المعالج ما فيه قوة الفعل والمعالج ما فيه قوة الانفعال بخلاف ما نحن فيه فانه لو كان فيه تباين  
سابق على العلوم كما في المعالج والمعالج وكان في المعلوم حيثية زائدة كان العلم المحض يرى صورة مشترقة عن المعلوم وكان علما حصوليا  
لا حضوريا فان العلوم الماخوذة من الحقيقة ليس معلول النفس ولا عينا لها ولا انتسابا لها بل في العلم بها من حصول عبودية التاثير له بالاعتبار  
فيكون العلم المتعلق بها حصوليا لا حضوريا واعلم انه قال المحشي في شرح الرسالة التطبيقية ان الذات الماخوذة من الحقيقة لم اعتباري بعينه العقل  
والعلم المتعلق بها حصولي وفيه نظر لان القول يكون الذات الماخوذة من الحقيقة مطلقا باعتبارها غير صحيح والا لزم ان يكون علم العلم حصوليا  
علما حصوليا لا حضوريا لانه ما خروجه من الحقيقة مع ان الحقيقة مجردة ان تكون داخلية في مفهوم والعنوان لا في المعن فلا يلزم كون الذات الماخوذة  
معها املا اعتباريا ولعل الحق في هذا المقام انما هو بعض الاعلام قد ان العالمية والعلومية تضاهيان والتضاهيان يستعمل اجتماعا في محل واحد  
من جهة واحدة لا نعم قالوا اقسام التقابل الايجاب والسلب والعدم والملكة والتقصا والتضاييف وعرفوا المتقابلين بانها الامور التي لا  
لا يمتنعان في زمان واحد في ذات واحدة من جهة واحدة وفكره ان القيد الاخير لا يدخل التضاهيين كالابوة والبنوة العارضين لشيء  
من جتين وهذا يدل على ان التضاهيين مطلقا يتبع اجتماعا في ذات واحدة الا باعتبارين فلا بد من العقل بالتاثير الاعتباري مينا في  
مرتبة المصداق وما قال بعض الاكابر انه ليس بينا تضاييف لعدم ابا مفهومها عن الاجتماع بالذات فما لا يرى محصلا في المعارف  
التضاييف بين العلم والمعلوم كذا بين مفهوم العالم ومفهوم المعلوم وكذا يتحقق بالمكابرات فان قلت هذا يستلزم ان يكون متشابهان  
متضاهيين بالتضاييف الى شيء واحد قلت عدم كون شيئين متضاهيين بالتضاييف الى شيء واحد ليس كليا فان المعالج والمعالج هما انما هما  
النفس ذاتهما تضاهيان قطعاً مع ان الموصوف بهما ذات واحدة فقال جدا قال الشيخ في التعليلات تعليقات ان وجدا غير من ذاتي في  
ذاتي ادرك ذاتي للملاوك متشابهان لوجوده متاثر في ذاتي ولكن ليس لوجوده الاثر الذي ادركت منه ذاتي متاثر في ادراكي لذاتي الاسباب  
وجده على حاله كان وجوده على علم يتج في ادراكي لذاتي الى ان يوجد اثر آخر في سوى ذاتي اي الانفصل عن ذاتي وشي آخر في ادراكي  
ذاتي وكان ادراكي لذاتي من التامصيل في كيف ادرك ان ذلك الاثر هو اثر ذاتي لولا اني علمت قبل ذلك كانت اعرف من ذلك الاثر

بما لا يتبين من المطالبات انه اشترط في فاقى او في اذ فاقى ثم احكم بان ذلك الاثر هو من حلقى افعال ابن ابي عمير فان ذلك  
 الاثر هو من فاقى فاحكم واقول هذا الاثر هو حكم اثر ذاتي يكون قد سبق ادراكه لذاتي لاسيما ذلك الاثر فان قيل فمن اثر آخر كان حكمه حكم هذا  
 الاثر فيقتضي ان لا انما يتصور بالضرورة يكون ادراكه لذاتي لا الاثر بل بوجوه ضرورة ذاتي في الاعيان بل لوجوه ضرورة ذاتي في الاعيان  
 في الوجود واثر اثر ذاتي فادراكه كذا مشايخنا بسبب انه يوجد منه اثر في علوه وجوده في المكان ادراكه لانه اتم فاقه ادراكه ذاتي من اثره بوجه  
 في وليس الا لوجوده ثم وجوده في الاعيان في الغيري فادراكه لذاتي من ذاتي اتم فالصحيح ادراكه من اثره فادراكه ذاتي اتم بعبارة  
 وفي الكلام ما نأيد على ان علم النفس بذاته ليس يحصل صورته فيها ولا يدل على ان علم النفس بذاته ليس يحصل صورته فيها بل كما لا يخفى على  
 اهل النظر في علم النفس بذاته ليس يحصل صورته فيها ولا يدل على ان علم النفس بذاته ليس يحصل صورته فيها بل كما لا يخفى على  
 مع ما فيه من التعديل والبرج في شواهد مستترة بقرينة تسعين بعد الالف والما تين من الهجرة القدرية النبوية على اهلها الصلوات والسلام

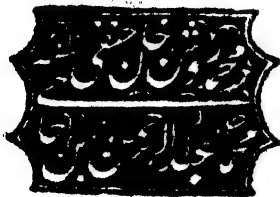
الحمد لله الملك الوهاب على استتباب طبع هذا الكتاب الفضيحة لطلاب العلم الذي اوضح بعد هذا خاتمة غوامض الحقائق  
 وتوابعها من تحرة المعارف والمشارق اقرت له العلماء بالايعاز والاعتراف وانعقدت الفضلاء على انه امام  
 حصره بلا خلاف فالك ائمة تدينه تدينه العقل والمنقول مما لا شك سبل تحقيق الفروع ولا ريب  
 في الكمال الذي اشجعه من حبه الحق العمري الذي ابدى في الطبع النظامي الواضح  
 في الكمال في سنة ثمان وتسعين بعد الالف والما تين  
 من جرة رسول الثقلين صلى الله عليه  
 وعلى آله وسلم بعد ما في  
 الحاشية

اشتهر

چونکه این کتاب مستطاب بعد از آنکه مصنف موصوف الصدوق تالیفش بفقیر یوسف فرمودند بعضی از کثیر لایس هست و در کتب  
 و طبعه انطباع پوشیده اند بموجب قانون ایستم مستطاب داخل جبهه و گویا نیست نگاشته گردید پس کسی بدون اجازه از حق تعالی

وجه مهر و دستخط

برای سند اینمندی که کتاب بنا مطبوع مطبع نظامی است  
 مهر و دستخط ایستم مطبع بر خاتمه آن ثبت گردید نقطه



تألیف  
 یوسف  
 فرمودند  
 بعضی  
 از کثیر  
 لایس  
 هست  
 و در کتب  
 و طبعه  
 انطباع  
 پوشیده  
 اند  
 بموجب  
 قانون  
 ایستم  
 مستطاب  
 داخل  
 جبهه  
 و گویا  
 نیست  
 نگاشته  
 گردید  
 پس کسی  
 بدون  
 اجازه  
 از حق  
 تعالی

صحت نامه شرح حاشیه میزبانان و امور عامه مرتب فرموده مصنف علامه

[illegible]

[illegible]

No. 2.

Appendix to Stamp Return for

District

of the

COLLECTIONS.									
Remarks.	Difference.	As per Stamp Return rendered to the Superintendent of Excise and Stamps.			As per Treasury Accounts.			Description of Stamps.	
		Total	Former year.	Current year.	Total.	Former year.	Current year.		
								Judicial,	
								Noted,	
								Adhesive,	
								Pleader's Certificate,	
								Revenue Agent's do.,	
								Arms License do.,	
								Sulphur do.,	
								Miscellaneous Receipts,	
								Total,	...

DISTRICT,  
Deputy Commissioner's Office,

Officer in charge of Treasury.



# اشہار

واضح باد کہ این شرح حاشیہ میرزا  
امور عامتہ از تصنیف شریف علامہ عرف  
جناب مولانا محمد عبدالحق صاحب خیر آبادی دام فیضہ  
بعد میں کردن مصنف موصوف حق تالیف این رفیقہ  
الاشعری الاشعریہ کراچی مطبعہ نظامی حلیہ طبع پوشیدہ حسب منشاء  
قانون بستم ۱۳۴۷ء داخل ہی رجسٹر گورنمنٹ گروید  
امید کہ کسے بدون اجازت رستم قصد طبع  
آن نفسہ ماید ورنہ طبع نفع بقصان گرایہ  
الم  
حاجز محمد عبد الرحمن مہتمم مطبعہ نظامی  
عفی عنہ





